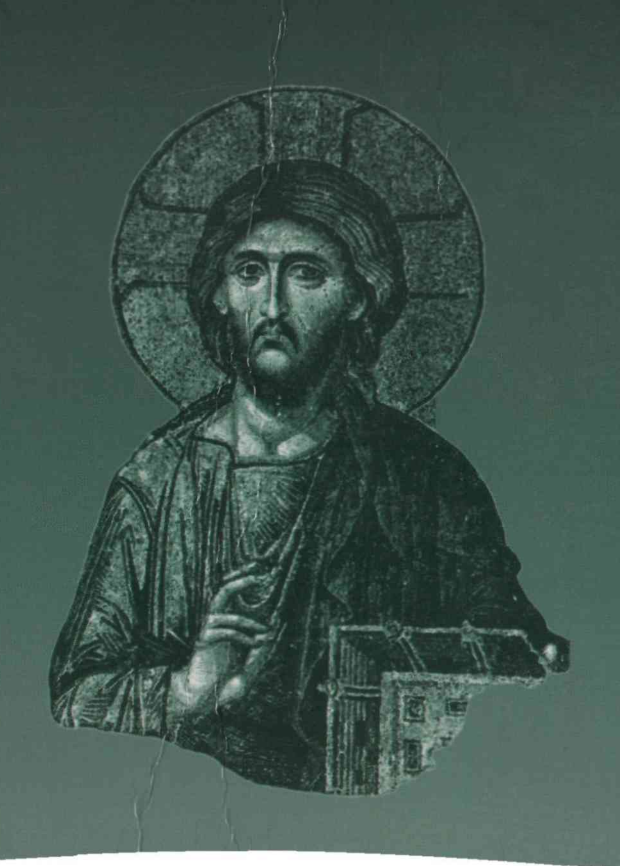
SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Matrimonio y Familia

Gonzalo Flórez



PLAN GENERAL DE LA SERIE

I. **Teología fundamental**

1. *Introducción a la Teología,* por J. M.ª Rovira Belloso.
2. *Dios, horizonte del hombre,* por J. de Sahagún Lucas. (Publicado.)
3. *Fenomenología de la religión,* por J. Martín Velasco.
4. *Teología de la revelación y de la fe,* por A. González Montes.
5. *Historia de la Teología,* por J. L. Illanes e I. Saranyana. (Publicado.)
6. *Patrología,* por R. Trevijano. (Publicado.)

II. **Teología sistemática**

7. *El misterio del Dios trinitario,* por S. del Cura.
8. *Cristología fundamental y sistemática,* por O. González de Cardedal.
9. *Antropología teológica fundamental,* por A. Matabosch.
10. *Teología del pecado original y de la gracia,* por L. F. Ladaria. (Publicado.)
11. *Escatología,* por J. L. Ruiz de la Peña.
12. *Eclesiología fundamental y sistemática,* por J. M.ª Lera.
13. *Mariología,* por J. C. R. García Paredes. (Publicado.)

III. **Teología sacramental**

14. *Tratado general de los sacramentos,* por R. Arnau. (Publicado.)
15. *Bautismo y Confirmación,* por I. Oñatibia.
16. *La Eucaristía,* por M. Gesteira.
17. *Orden y Ministerios,* por R. Arnau. (Publicado.)
18. *Penitencia y Unción de enfermos,* por G. Flórez. (Publicado.)
19. *Matrimonio y familia,* por G. Flórez. (Publicado.)
20. *La liturgia de la Iglesia,* por Mons. J. López. (Publicado.)

IV. **Teología moral**

21. *Moral fundamental,* por J. R. Flecha. (Publicado.)
22. *Moral de la persona, I,* por J. R. Flecha.
23. *Moral de la persona, II,* por J. Gafo.
24. *Moral socioeconómica,* por A. Galindo.
25. *Moral sociopolítica,* por A. M.ª Oriol.

V. **Teología pastoral y espiritual**

26. *Pastoral catequética,* por A. Cañizares.
27. *Teología espiritual,* por S. Gamarra. (Publicado.)
28. *Teología pastoral,* por J. Ramos.

MATRIMONIO
Y
FAMILIA

POR

GONZALO FLOREZ

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID 1995

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (12-V-1995)

Depósito legal: M. 23.317-1995
ISBN: 84-7914-189-1
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

Pags

INTRODUCCION

A la hora de elaborar un Manual sobre el sacramento del matrimonio, se hace necesario despejar algunas dudas. La primera de ellas consiste en saber qué cuestiones deben formar parte de un tratado teológico sobre el matrimonio. El matrimonio es en sí mismo una rica realidad humana, anterior al cristianismo, que se transmite al matrimonio cristiano. Para poder acceder con cierto rigor al estudio teológico del matrimonio, se hace preciso conocer esta realidad de carácter universal, tal como se manifiesta a través del pensamiento y de las costumbres y normas de los pueblos.

A pesar de las limitaciones que todavía hoy tenemos para el conocimiento del origen y la historia del matrimonio y de la familia, algunos datos que nos ofrecen los modernos estudios de antropología y sociología pueden servirnos para un acercamiento científico a estas realidades, que han tenido y siguen teniendo honda repercusión en la conciencia de los pueblos. El autor del presente manual ha querido partir de unas informaciones y consideraciones básicas acerca de las realidades de la sexualidad, el amor, el matrimonio y la familia, que pueden ayudarnos a ver estas realidades en relación con una concepción unitaria del ser humano y en el contexto histórico y cultural de la vida del hombre. Con ello, se pretende además animar al lector a profundizar en el conocimiento de algo que es patrimonio común de la humanidad, ya desde los orígenes de los tiempos, que está inserto en la entraña del ser humano y que afecta en lo más profundo a la felicidad y al bienestar de la familia humana.

La segunda de las dudas va relacionada con la estrecha relación que existe entre el matrimonio y la familia. El tratado clásico sobre el sacramento del matrimonio se ceñía estrictamente al tema del matrimonio, del que se hacían derivar los efectos, las propiedades y funciones que sirven de asiento a la institución familiar. Las cuestiones relativas a la familia se consideraban pertenecientes al campo de la sociología, de la moral o de la pastoral y quedaban, por tanto, fuera de dicho tratado. El Concilio Vaticano II puso de relieve la íntima conexión que existe entre el carácter sagrado del matrimonio y el de la familia, dando origen a una abundante literatura cristiana que pone de relieve la conexión que existe entre ambas realidades.

El Sínodo del año 1980 y la exhortación de Juan Pablo II *Familiaris consortio* desarrollan las ideas del Concilio Vaticano II sobre el significado y la misión de la familia en la Iglesia y en la sociedad, en cuanto dimana y tiene su fundamento en la unión sagrada del

matrimonio. El pasado año de 1994, proclamado por la ONU Año Internacional de la Familia, ha servido para llamar la atención sobre la importancia de la misión de la familia, en cuanto comunidad básica de la sociedad. Unión conyugal y hogar familiar forman parte de una misma realidad humana y cristiana, sobre la que se asienta y desarrolla la vida del hombre. En este manual, titulado *Matrimonio y familia*, se contemplan ambas realidades, si bien se atiende principalmente al significado del matrimonio en cuanto fundamento de la institución familiar.

El presente manual se divide en 15 capítulos. Los cuatro primeros se fijan en los aspectos antropológicos, sociales y culturales, que son previos y básicos para el conocimiento de las realidades del matrimonio y de la familia. El capítulo 3 se detiene en el modelo cristiano de matrimonio y de familia, analizando los cambios que se han producido en la actual sociedad occidental. El moderno fenómeno del divorcio merece una atención especial. El capítulo 4 intenta hacer ver la influencia que ejerce el factor religioso en la interpretación de la sexualidad, del amor y del matrimonio, tanto en las antiguas culturas como en el cristianismo.

A partir de estos primeros capítulos, el estudio del sacramento del matrimonio se aborda de una forma sistemática, comenzando por la realidad sacramental del matrimonio y tratando por separado algunas cuestiones que se consideran primordiales para una visión cristiana del matrimonio. El tema de la sacramentalidad del matrimonio, que tiene la primacía entre los demás, se trata en seis capítulos, a través de los cuales se sigue la trayectoria del descubrimiento de un «misterio», que aflora ya en los primeros textos del libro del Génesis y se va revelando sucesivamente a lo largo de la historia de la salvación. En estos seis capítulos (5 al 10) se exponen los datos bíblicos, patrísticos, eclesiales y teológicos que se refieren al matrimonio como sacramento. En ellos se recoge al mismo tiempo la visión cristiana del matrimonio en su conjunto, teniendo en cuenta sus diversos aspectos: teológicos, morales, litúrgicos y canónicos. En el último de estos capítulos se hace un estudio global de la sacramentalidad del matrimonio, recogiendo la problemática actual. Entre las cuestiones que tienen tratamiento aparte, destaca el capítulo 11, titulado «Matrimonio indisoluble». En él se recogen los diversos datos de la antropología, la Escritura y la Tradición cristiana que fundamentan el principio católico de la indisolubilidad y se analizan los problemas prácticos con él relacionados. Los dos siguientes capítulos van dedicados uno al matrimonio en otras Iglesias y otro a la celebración del matrimonio en la liturgia católica, dos temas que ayudan a conocer con mayor extensión y profundidad la riqueza y pluralidad del matrimonio cristiano. En el penúltimo capítulo se recoge la doctrina del

Vaticano II y la actual postura de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, desde la doble perspectiva de los principios y de los problemas pastorales.

El capítulo último toca brevemente un tema que es de gran actualidad y que está llamado a ser en el futuro una cuestión de sumo interés, tanto para la Iglesia como para el Estado y la sociedad en general. En él se destaca la importancia de la familia en orden a la educación y a la convivencia social y se reclama de los poderes públicos que respeten sus derechos y la favorezcan, apoyándola en el cumplimiento de sus funciones y acogiendo sus opiniones y aspiraciones en lo que afecta a la educación, a las costumbres y a la convivencia.

Este manual es ante todo un tratado teológico sobre el sacramento del matrimonio, por lo que no se extiende en consideraciones jurídicas, morales y pastorales. Estas se deducen como consecuencia de una visión cristiana del matrimonio y de la familia. La delimitación del contenido de una obra se hace siempre imprescindible, pero en el caso del matrimonio de manera especial si se tiene en cuenta la amplitud de una materia que pertenece al campo de diversas ciencias humanas y religiosas.

Para descargar el texto del peso de la documentación, que es necesaria para la ampliación y el estudio de la materia, se recurre ordinariamente a las citas, en las que con frecuencia se explica y extiende el sentido del texto. Con ello dejamos al lector en libertad para recurrir a ellas en el caso de que lo requiera. En la redacción se ha buscado siempre la concisión, en la medida en que no se perjudique a la claridad de lo expuesto. Detrás de las ideas se esconde muchas veces el fervor interior, suscitado por el espíritu de una materia que es realidad viva para quienes entienden que en la verdadera unión conyugal está la acción misteriosa de Dios.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. TRATADOS Y ESTUDIOS TEOLOGICOS

ADNÈS, P., *El matrimonio* (Barcelona 1969).

ALIAGA GIRBÉS, E., *Compendio de teología del matrimonio* (Valencia 1991).

ANCIAUX, P., *Le Sacrement du Mariage* (Louvain/París 1963).

AUER, J., «El sacramento del matrimonio», en VV.AA., *Los sacramentos en la Iglesia* (Barcelona 1977), 261-348.

BALDANZA, G., «Matrimonio», en *DTI* 3 (Salamanca 1982), 476-496.

— «L'approfondimento del segno sacramentale per il rinnovamento e lo sviluppo della teologia matrimoniale: alcune nuove perspettive», *ScCat* 103 (1975), 291-338.

BOROBIO, D., «Matrimonio», en VV.AA. (Dr. D. Borobio), *La celebración en la Iglesia* 2 (Salamanca 1988), 497-592.

BURKE, C., «La sacramentalidad del matrimonio. Reflexiones teológicas», *RET* 53/1 (1993), 43-67.

CALVO ESPIGA, R., «Sobre la sacramentalidad del matrimonio de los bautizados», *ScVi*, 28-29 (1982), 301-355.

CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio* (Roma 1992).

CHAMORRO, J. F., «Reflexiones teológicas sobre la indisolubilidad y sacramentalidad del matrimonio», *Studium* 18 (1978), 259-277.

CHAUVET, L. M., «Le mariage un sacrement pas comme les autres», *MD* 127 (1976), 64-105.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Doctrina católica sobre el Matrimonio», *Documentos 1970-1979* (Avila 1983), 171-222.

DUSS-VON WERDT, J., «El matrimonio como sacramento», en *MyS* 4/2 (Madrid 1975), 410-436.

DUVAL, A., «Contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente», *MD* 127 (1976), 34-64.

EVDOKIMOV, P., *Sacramento del amor* (Barcelona 1966).

FOLGADO FLÓREZ, S., «Eclesiología y sacramentalidad del matrimonio», *LCdD* 2 (1980), 223-258.

GODEFROY, L.-LE BRAS, G.-JUGIE, M., «Mariage», en *DTC* 9 (París 1927), 2044-2335.

LARRABE, J.-L., *El matrimonio cristiano y la familia* (Madrid 1973).

LAHIDALGA AGUIRRE, J.-M.ª, *El matrimonio, hoy. Reflexión cristiana* (Vitoria 1965).

— «La existencia del matrimonio sacramentalizado: un dato irrenunciable de la teología católica», *Lumen* 25 (1976), 418-440.

LECLERC, G., *Il sacramento del matrimonio. Apunti di teologia dogmatica* (Roma 1975).

LOCHT, P DE, *Mariage et sacrement de mariage* (Paris 1970)
KASPER, W , *Teologia del matrimonio cristiano* (Santander 1980)
MANZANARES, J , «Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum omne matrimonium duorum baptizatorum estne sacramentum?», *Periodica* 67 (1978), 33-71
METZ, R , «Dissolubilite du mariage dans l'Eglise catholique du Concile de Trente (exclu) a la veille du Vatican II (1564-1959)», *RDC* (38 (1988), 100-133
POMPEI, A , «Matrimonio», en *NDT* 2 (Madrid 1982), 1033-1051
PROVENCHER, N , «Hacia una teologia de la familia la Iglesia domestica», *EglTh* 12 (1981), 9-34
RAHNER, K , «Il matrimonio come sacramento», *Nuovi saggi* 3 (Roma 1969), 575-602
RATZINGER, J «Zur Theologie der Ehe», *ThQua* 149 (1969), 53-74
RONDET, H *Introduccion a la teologia del matrimonio* (Barcelona 1962)
SANCHEZ MONGE, M , *Antropologia y teologia del matrimonio y de la familia* (Madrid 1987)
SANNA, I , «Sacramentalita della famiglia nota sui presupposti antropologici», *Lateranum* 45 (1979), 304-319
SILVIO BOTERO, J , *Per una teologia della famiglia* (Roma 1992)
SCHMAUS, M , «El matrimonio», en *Teologia dogmatica* 6 *Los sacramentos* (Madrid 1961), 700-759
SCHILLEBEECKX, E , *El matrimonio realidad terrena y misterio de salvacion* (Salamanca 1968)
TETTAMANZI, D , *Matrimonio cristiano oggi* (Milano 1975)
VELA, L , «El matrimonio "communitas vitae et amoris"», *EstEc* 51 (1976), 183-222
VISINTAINER, S , «Familia», en *DTI* 2 (Salamanca 1982), 506-519
VORGRIMLER, H , «El sacramento del matrimonio», en *Teologia de los sacramentos* (Barcelona 1989), 360-404
VV AA (H Greeven, J Ratzinger, R Schnackenburg, H -D Wendland), *Theologie der Ehe* (Ratisbona-Gotinga 1969)
VV AA (O H Pesch, F -X Kaufmann, K H Mandel, K Luscher, F Bockle), *Matrimonio Familia*, en VV AA, *Fe cristiana y sociedad moderna* 7 (Madrid 1985)
VV AA , *Nuova enciclopedia del matrimonio* (Brescia 1975)
VV AA (A M Triacca-G Pianazzi), *Realta e valori del sacramento del matrimonio* (Roma 1976)
VV AA (E Saldon, T Rincon, E Tejero, J F Muñoz Garcia), *El matrimonio misterio y signo* (4 vols) (Pamplona 1971-1982

2 ESTUDIOS HISTORICOS

ABELLAN, P M [a], *El fin y la significacion sacramental del matrimonio desde S Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada 1939)
ANDERSON, M , *Interpretazioni storiche della famiglia L Europa occidentale 1500 1914* (Torino 1982)

ANNE, L , «La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Eglise latine jusqu'au VIe siecle», *EThL* 12 (1935), 513-550
— *Les Rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire* (Louvain 1941)
CARPIN, A , «Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale Da Isidoro di Siviglia a Tommasso d'Aquino», *Studio Domenicano* (Bologna 1991), 29-46
CERETI, G , *Divorzio nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* (Bologna 1977)
CORBETT, E , *The Roman Law of Marriage* (London 1930)
DUMAS, A , *Le mariage dans l Eglise ancienne* (Paris 1969)
ERDMANN, W , *Die Ehe im Alten Greeheland* (Munchen 1933)
FLANDRIN, J L , *Familles parente maison sexualite dans l ancienne societe* (Paris 1976)
GAUDEMET, J , *Le mariage en Occident* (Paris 1987)
GEMELLI, A , *Origines de la famille* (Paris 1923)
GONZALEZ, T , «El matrimonio en la Iglesia primitiva», *Studium* 18 (1978), 199-225
JOYCE, G , *Christian Marriage An Historical and Doctrinal Study* (London [2]1948)
LACEY, W K , *The Family in classical Greece* (Londres 1968)
LECLERQ, J , *Mariage vu par les Moines au XIIe siecle* (Paris 1983)
LECLERCQ, H , «Mariage», en *DACL* 10-II (Paris 1932), 1843-1981
MONACO, A LO, *La famiglia nella storia della civilta* (Roma 1945)
MOSTAZA, A , *La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio hasta el concilio de Trento* (Roma 1972)
OGGIONI, G , «La dottrina del matrimonio dai Padri alla Scolastica», en GOFFI, T (ed), *Enciclopedia del matrimonio* (Brescia [3]1968), 267-283
O'RIORDAN, J , *Evoluzione della teologia del matrimonio da Leone XIII ai nostri giorni* (Assisi 1974)
PELAEZ DEL ROSAL, J , *El divorcio en el derecho del Antiguo Oriente* (Cordoba 1982)
RITZER, K , *Le mariage dans les Eglises chretiennes Du I^e^ au XIe siecle* (Paris 1970)
ROSENBERG, C E , *The family in history* (University of Pennsylvania Press, 1975)
SAMTER, E , *Familienfeste der Griechen und Romer* (Berlin 1901)
VV AA (dir A Burquiere), *Historia de la familia* (2 vols) (Madrid 1988)
VV AA (dirs G Duby y M Perrot), *Historia de las mujeres en Occidente* (5 vols) (Madrid 1991-1993)
WESTERMARK, E , *Histoire du mariage* (3 vols) (Paris 1934s)

3 ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS

ALVAREZ VILLAR, A , *Psicologia genetica y diferencial* (Madrid 1965)
AUBERT, J -M , *Sexualite amour et mariage* (Paris 1970)
AUER, A , *Sexualidad* (Conceptos fundamentales de la Teologia) (Madrid 1966)

Buytendijk, J J , *La mujer Naturaleza-Apariencia-Existencia* (Madrid 1955)
D'Agostino, F , *Elementos para una filosofia de la familia* (Madrid 1991)
Di Nicola, G P , *Uguaglianza e differenza La reciprocita uomo donna* (Roma ²1989)
Doms H , «Bisexualidad y matrimonio», en *MyS* 2/2 (Madrid 1969), 795-841
Eickstedt E v , *Die Forschung am Menschen* 3, *Psychologie und philosophische Anthropologie* (Stuttgart 1963)
Eliade, M , *Mefistofele e l Androgyne* (Roma 1971)
Evdokimov, P , *La femme et la salut du monde* (Paris 1978)
Freud, S , «Tres ensayos para una teoria sexual», en *Obras completas* 4 (Madrid 1972)
Fromm, E , *El arte de amar* (Barcelona 1980)
Guitton, J , *L amour humain* (Paris 1963)
— *La famiglia e l amore* (Milan 1986)
Ibor, L , *El libro de la vida sexual* (Barcelona 1968)
— «Aspectos psiquiatricos de la moral del amor», en VV AA , *Moral y hombre nuevo* (Madrid 1967), 97-114
Illies, J , *Theologie der Sexualitat Die sweifache Herkunft* (Zurich 1981)
Jeanniere, A , *Antropologia sexual* (Barcelona 1966)
Joubert, J , *Le corps sauve* (Paris 1991)
Lacroix, X , *Le corps de chair Les dimensions ethique esthetique et spirituelle de l amour* (Paris 1992)
Lahidalga Aguirre, J -Mª, «Antropologia cientifica y matrimonio cristiano», *Lumen* 39 (1990), 36-52
Lain Entralgo, P , *Teoria y realidad del otro* 2 (Madrid 1961)
— *Sobre la amistad* (Madrid 1972)
Leal Herrero, F , *La pareja humana* (Madrid 1986)
Le Fort, G von, *La mujer eterna* (Madrid 1953)
Legrain, M , *Le corps humain Du suopson a l epanouissement une vision reconcilie de l ame et du corps* (Paris 1992)
Lersch, Ph , *Sobre la esencia de los sexos* (Madrid 1968)
Maranon, G , *La evolucion de la sexualidad* (Madrid 1930)
Marcuse, H , *Eros y civilizacion* (Barcelona 1970)
Mead, M , *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* (Barcelona 1973)
Melchiore, V , *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno* (Milano 1976)
— *Corpo e persona* (Turin 1987)
Oraison, M , *La armonia de la pareja humana* (Madrid 1967)
Ortega y Gasset, J , *Estudios sobre el amor* (Madrid 1966)
Przywara, E , *Uomo Antropologia tipologica* (Milan 1968)
Quere Jaulmes, Fr , *Le mariage dans l Eglise ancienne* (Paris 1969)
Rocchetta, C , *Per una teologia della corporeita* (Torino 1990)
Scola, A , *Identidad y diferencia La relacion hombre-mujer* (Madrid 1989)
Thore, L , *Lenguaje y sexualidad Estudio sobre sexualidad humana* (Madrid 1967)

VV AA (dir M Gaudefroy y otros), *Estudios de sexologia* (Barcelona 1972)

VV AA , *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno* (Milano 1976)

Watts, A , *Naturaleza hombre y mujer* (Barcelona 1989)

4 ESTUDIOS SOCIOLOGICOS Y JURIDICOS

Alonso Hinojal, I , *La sociologia de la familia hoy* (Madrid 1968)

Aries, Ph , *Padri e figli nell Europa medioevale e moderna* (Bari ^{2}1983)

Beltrao, P , *Sociologia de la familia contemporanea* (Salamanca 1975)

Beraudy, R , *Sacrement de mariage et culture contemporaine* (Paris 1985)

Bersini, F , *Il nuovo diritto canonico matrimoniale Commento iuridico-teologico-pastorale* (Leumann-Torino 1985)

Binet, L , *Le mariage en Afrique noire* (Paris 1959)

Burgalassi, S , *Sociologia della famiglia* (Roma 1974), 339-351

— «Famiglia e matrimonio nella crisi antropologica attuale», *La Famiglia* (1978), 761-804

Campanini, G (dir), y otros, *Matrimonio e famiglia nella riflessione contemporanea* (Roma ^{2}1978)

Campo, S del, *La familia española en transicion* (Madrid 1960)

— *La evolucion de la familia española en el siglo veinte* (Madrid 1982)

— *La «nueva» familia española* (Madrid 1991)

D'Agostino, *Famiglia diritto e diritto della famiglia* (Milan 1985)

Clercq, C de, «Mariage dans le Droit de l'Eglise orientale», *DDC* 6 (Paris 1957), 787-802

Donati, P , *Sociologia della famiglia* (Bologna 1978)

— *Famiglia e politiche sociali La morfogenesi familiare in prospettiva sociologica* (Milan 1981)

— *La famiglia nella societa relazionale* (Milano 1989)

Dumas, F , *La igualdad de la mujer* (Bilbao 1972)

Engels, F , *El origen de la familia de la propiedad privada y el Estado* (Madrid 1970)

Fernandez Castano, J -M , *Legislacion matrimonial de la Iglesia* (Salamanca 1994)

Flaquer, Ll -Soler, J , *La familia española en transicion* (Madrid 1988)

Fromm, E -Parsons, T y otros, *La familia* (Barcelona ^{4}1977)

Haring, B , *El matrimonio en nuestro tiempo* (Barcelona 1964)

— «El matrimonio cristiano y las diversas culturas», *Pentecostes* 41-42 (1975), 213-225

Garrido de Palma, V -M , *Derecho de la familia* (Madrid 1993)

Goody, J , *La evolucion de la familia y del matrimonio en Europa* (Barcelona 1986)

Hillman, E , «El desarrollo de las estructuras matrimoniales cristianas», *Concilium* 55 (1970), 183-197

Kaufmann, F X , *Die Zukunft der Familie Stabilitat Stabilitatrisiken und Wandel der Familialen Lebensformen* (Munchen 1990)

Leclerq, J , *La familia Segun el derecho natural* (Barcelona 1965)

LEVI-STRAUSS, C , y otros (M E Spiro, K Gough), *Polemica sobre el origen y la universalidad de la familia* (Barcelona 1974)

— *Las estructuras elementales del parentesco* (Barcelona 1981)

MAIR, L , *Il Matrimonio Un'analisi antropologica* (Bologna 1976)

MICHEL, A , *Sociologia de la familia y el matrimonio* (Barcelona 1974)

MIGUEL, A DE, *Sexo mujer y natalidad en España* (Madrid 1974)

MITTERAUER, M -SIEDER, R , *Vom Patriarchat zur Partnerschaft Zum Strukturwandel der familie* (Munchen 1977)

— *The European Family* (Oxford 1982)

MORENO CHAPARRO, J -L -SANCHEZ MUR, M , «Aproximacion cientifica al concepto de familia», *Familia* 3 (1991), 7-22

MONTERO, E , *Crisis de la familia en la sociedad moderna* (Madrid 1962)

NAZ, R , «Mariage en Droit occidental», *DDC* 6 (Paris 1957), 739-787

PARRA JUNQUEIRA, J , «Sociedad, Familia y Matrimonio», *Studium* 18 (1978), 227-244

PASTOR RAMOS, G , *Sociologia de la familia Enfoque institucional y grupal* (Salamanca 1988)

PESTANA, A , *Sexo Naturaleza y poder* (Madrid 1984)

PORTERO SANCHEZ, L , y otros, *La familia una vision plural* (Salamanca 1985)

REEVES, P , *Poder femenino y dominio masculino Sobre los origenes de la desigualdad sexual* (Barcelona 1986)

ROUSSEL, L , *Le mariage dans la societe française contemporaine* (Paris 1975)

SANCHEZ DE TOCA, J , *El Matrimonio Su ley natural su historia Su importancia social* (2 vols) (Madrid 1975)

SCHELSKY, H , *Soziologie der Sexualitat* (Hamburgo 1965)

STUART MILL, J -TAYLOR MILL, H , *La igualdad de los sexos* (Madrid 1973)

VILADRICH, P , *El amor y el matrimonio* (Crisis y busqueda de identidad) (Madrid 1977)

TULLMANN, A , *Vida amorosa de los pueblos naturales* (Barcelona 1963)

VV AA , «El matrimonio como institucion», *Concilium* 55 (1970), 169-320

VV AA , *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo* (Bologna 1974)

VV AA , *La crisis de la institucion familiar* (Barcelona 1975)

VV AA , *Matrimonio civil y canonico* (Madrid 1976)

VV AA , «Crisis o cambio en la familia», *Concilium* 141 (1979), 8-152

VV AA , (dirs Tomko, J -Caprile, G -Tettamanzi, D), *La famiglia cristiana nel mondo contemporaneo* (Leumann-Turin 1981)

VV AA «La familia zarandeada», *SalT* 874/5 (1986), 339-390,

VV AA , *La famiglia come relazione sociale* (Milan 1989)

VV AA (coord resp , D Borobio), *Familia en un mundo cambiante* (Salamanca 1994)

5 ESTUDIOS BIBLICOS

ARANDA PEREZ, G , *Varon y mujer La respuesta de la Biblia* (Madrid 1991)

BALTENSWEILER, H , *Die Ehe im Neuen Testament* (Zurich-Stuttgart 1967)

BONSIRVEN, J , *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Paris 1948)
BOURGEAULT, G , «Fidelite conjugale et divorce Essai de theologie biblique», *ScSp* 24 (1972), 155-175
DACQUINO, D , *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia* (Leumann 1984)
— *Inseparabilita e monogamia* (Leumann 1988)
DUBARLE, A M , *Amor y fecundidad en la Biblia* (Madrid 1970)
DUPONT, J , *Mariage et divorce dans l Evangile* (Brujas 1959), 161-220
GAROFALO, S , «De vinculo matrimonii in Novo Testamento», en VV AA , *Vinculum matrimoniale* (Roma 1973), 43-68
GILBERT, M , «Une seule chair» (Gn 2,24), *NRT* 1(1978), 66-89
GRELOT, P , *La pareja humana en la Sagrada Escritura* (Madrid 1969)
— *Hombre ¿quien eres? Los once primeros capitulos del Genesis* (Estella 1978)
HOFFMANN, P , «Las palabras de Jesus sobre el divorcio y su interpretacion en la tradicion neotestamentaria», *Concilium* 55 (1970), 210-225
JENNY, H , «Le mariage dans la Bible», *MD* 50 (1957), 5-29
KORNFELD, W -CAZELLES, H , «Mariage», *DBS* 5 (Paris 1957) 905-935
KORNFELD, W , «Mariage dans l'Ancien Testament», *DBS* 5 (Paris 1954), 905-926
LAGUE, F , «La enseñanza de San Pablo sobre el matrimonio», *Pentecostes* 41-42 (1975), 153-172
LESETRE, H , «Mariage», *DB* IV-I (Paris 1928), 758-774
MARUCCI, C , *Parole di Gesu sul divorzio* (Brescia 1982)
NEUDECKER, P , «Wie stehet es heute mit den Worten Jesu zur Ehescheidung?», *Gregorianum* 65 (1984), 719-724
SALVONI, F , *Sesso e amore nella Bibbia* (Cremona 1970)
SICARI, A , *Matrimonio e verginita nella rivelazione* (Milan 1978)
SOULEN, R N , «Marriage and Divorce A problem in NT interpretation», *Interpretation* 23 (1969), 439-450)
STRAMARE, T , *Mateo divorzista Studio su Mateo 5 32 19 9* (Brescia 1986)
TREVIJANO, R , «Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura», en GARCIA BARBERENA, T (dir), y otros, *El vinculo matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?* (Madrid 1978), 3-59
VARGAS-MACHUCA, A , «Los casos de "divorcio" admitidos por S Mateo (5,32 y 19,9) Consecuencias para una teologia actual», *EstEc* 50 (1975), 5-54
— «Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura», *EstBi* 39 (1981), 19-61
VON ALLMEN, J J , *Maris et femmes d apres saint Paul* (Neuchâtel 1951)

6 ASPECTOS LITURGICOS

BARBERI, P , «Linee di sviluppo della recente riflessione teologica sulla celebrazione del matrimonio», *EL* 93 (1979), 258-315
BOROBIO, D , *Inculturacion del matrimonio Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy* (Madrid 1993)

GY, P M, y otros, «Le nouveau rituel romain du mariage», *MD* 99 (1969), 5-176

HOLMES, P A, «A catechumenate for Marriage Betrethal as Liturgical Rite of Passage», *EL* 3 (1993), 224-240

JOUNEL, P, «La liturgie romaine du mariage Etapes de son elaboration», *MD* 50 (1957), 30-57

LARRABE, J -L, «Celebrar con fe el sacramento del matrimonio», *Burgense* 33/2 (1992), 529-550

LOPEZ, J, «La segunda edicion del Ritual del Matrimonio Aspectos teologicos y pastorales», *Phase* 203 (1994), 403-418

MOLIN, J -B -MUTEMBE, P, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siecle* (Paris 1974)

NOCENT, A, «Il matrimonio cristiano», en *Anamnesis* 3/1 (Genova, Marietti, 1986), 303-364

RICHTER, K, «La celebrazione liturgica del matrimonio Problemi derivanti da nuovi metodi d'intendere teologicamente e giuridicamente l'atto di matrimonio», *Concilium* 9/7 (1973), 91-108

SCHMIDT, H, «Rituel e sacramentalite du mariage chretien», *QL* 56/1 (1975), 3-39

SUSTAETA, J M, «El Nuevo Ritual del Matrimonio», *Phase* 57 (1970), 251-266

USEROS, M, *Nuevo Ritual y pastoral del sacramento del matrimonio* (Madrid 1969)

VOGEL, C, «Le rôle du liturgie dans la formation du lien conjugal», *RDC* 30 (1980), 7-27

VV AA, *La celebrazione del matrimonio cristiano* (Bologna 1977)

VV AA, «El matrimonio cristiano y su celebracion», *Phase* 124 (1981), 267-339

VV AA, «Matrimonio cristiano», *Quaderni di RiLi* (Leumann 1978)

VV AA, «Adattamento e inculturazione della liturgia (Rito del matrimonio)», *RiLi* 72/2-3 (1985), 179-398

VV AA, Sobre «Ordo celebrandi Matrimonium», *RiLi* 79/5 (1992), 595-736

VV AA, «La familia cristiana, educadora de la vida liturgica», *Phase* 203 (1994), 355-443

VV AA, «La celebrazione cristiana del matrimonio Simboli e testi», *Analecta liturgica* 11 (Roma 1986)

7 ASPECTOS PASTORALES

AUBERT, J -M, «Foi et sacrement dans le mariage A propos du mariage des baptises incrognantes», *MD* 104 (1970), 116-143

BEGUERIE, PH, BERAUDY, R, y otros, «Questions autour du mariage», *MD* 127 (1976), 5-176

BRECHON, P, *La famille idees traditionnelles idees nouvelles* (Paris 1976)

BOROBIO, D, *Sacramentos y familia Para una antropologia y pastoral familiar de los sacramentos* (Madrid 1993)

— *Famılıa, socıedad Iglesıa Identıdad y mısıon de la famılıa crıstıana* (Bılbao 1994)
GATI, T , *Prımeros educadores en la fe padres y formadores de la ınfancıa* (Madrıd 1970)
GOMEZ RIOS, M , *Famılıa abıerta y comprometıda* (Madrıd 1981)
— *Famılıa y socıedad de consumo* (Madrıd 1985)
HARING, B , «Problematıca del matrımonıo crıstıano en un mundo pluralısta y secularızado», *Pentecostes* (Moralıa) 41-42 (1975), 133-151
LANGE, J , *Ehe und Famılıen pastoral heute* (Freıburg 1977)
LEMAIRE, J , *Los conflıctos conyugales* (Bılbao 1971)
MARTINEZ CORTES, J , *¿Que hacemos con la famılıa?* (Santander 1991)
MAY, W E , «Marrıage and the complementarıty of male and female», *Anthropotes* 1 (1992), 41-60
QUINTANA, J -M (ed), *Pedagogıa famılıar* (Madrıd 1992)
TETTAMANZI, D , «La famıglıa crıstıana e la teologıa pastorale Bılancıo dell'attuale sıtuazıone ın Italıa», *ScCat* 108/1-2 (1980), 5-73
— *La chıesa domestıca Per una pastorale della famıglıa oggı* (Napolı 1979)
VOLTA, G , «Indıcazıonı per una teologıa pastorale della famıglıa», *ScCat* 108/1-2 (1980), 92-125
VV AA (D Borobıo y otros), *Pastoral del matrımonıo para nuestros dıas* (Bılbao 1971)
VV AA , «El futuro del M en la Iglesıa», *Concılıum* 87/9 (1973)
VV AA , *Foı et sacrement de marıage Recherches et perplexıtes* (Lyon 1974)
VV AA , *Evangelızzazıone e Matrımonıo* (Napolı 1975)
VV AA , IV Semana de Teologıa Moral, sobre el matrımonıo, *Pentecostes* 41-42 (1975), 131-320
VV AA , «Redescubrır el matrımonıo», *IgVı* 64-65 (1976), 339-475
VV AA (D Borobıo y otros), *Nuevos planteamıentos del matrımonıo crıstıano* (Bılbao 1978)
VV AA , *La famılıa* (Barcelona 1978)
VV AA , «Crısıs o cambıo en la famılıa», *Concılıum* 141/1 (1979), 8-152
VV AA , «Anno ınternazıonale della famıglıa La "Lettera alle famıglıe"», *RTM* 102 (1994), 169-211

8 ASPECTOS MORALES

ALBERDI, I , «Dıvorcıo y socıedad en la España actual», *Sıstema* 70 (1986), 93-112
BARRIUSO, P , *Matrımonıo y dıvorcıo hoy en España* (Madrıd 1984)
BASSETT, W W , y otros, *El matrımonıo ¿es ındısoluble?* (Santander 1971)
BERNHARD, J , y otros, *Dıvorcıo e ındısolubılıdad del matrımonıo* (Madrıd 1974)
CANDELIER, G , «Marıage et dıvorce Problêmes actuels», *RThLov* 19/4 (1988), 433-458
CERETI, G , *Matrımonıo e ındıssolubılıta Nuove prospettıve* (Bologna 1971)
— «Indıssolubılıta e cultura contemporanea», *CO* 52 (1989), 68-91

CURRAN, CH E , «Le divorce Point de vue de la theologie morale», *Supplement* 28 (1975), 237-272

GARCIA BARBERENA, T (dir), y otros, *El vinculo matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?* (Madrid 1978)

GARCIA CANTERO, G , *El divorcio* (Madrid 1977)

KELLEHER, S J , *¿Divorcio y nuevo matrimonio entre los catolicos?* (Santander 1976)

LAHIDALGA, J M , «Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Iglesia hoy estado de la cuestion», *Lumen* 20 (1971), 289-330

— «El divorcio y el amor libre», *IgVi* 64-65 (1976), 421-438

LOPEZ AZPITARTE, E , *Etica de la sexualidad y del matrimonio* (Santander 1992)

LOZANO, F , *Divorcio y nuevo matrimonio* (Estella 1971)

MARTINEZ CORTES, J , *El divorcio realidad social* (Madrid 1983)

MATABOSCH, A , *Divorcio e Iglesia* (Madrid 1979)

MERINO, T , «La discusion teologica en torno al divorcio panoramica actual», *Studium* 14 (1974), 592-617

RAPHAEL, F , «Images et realite du mariage et du divorce dans la societe française contemporaine», *RDC* 27 (1977), 57-83

VIDAL, M , *Moral del matrimonio* (Madrid 1980)

VV AA , «Aportacion etica del Sinodo sobre la Familia», *Pentecostes* (Moralia) 10/2 (1981), 131-229, 15/3 (1982), 275-303

VV AA (R Metz, J Schlick y otros), *Matrimonio y divorcio* (Salamanca 1974)

VV AA (R Simon, W Breuning, Ch E Curran), *RSR* 61/4 (1973), 491-624

VV AA (V Navarrete y otros), *Amore e stabilita del matrimonio* (Roma 1976)

VV AA , «Fidelite et divorce», *LuV* 41 (1992), 2-88

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AnVal	Anales Valentinos
AnTh	Annales Theologici
BLE	Bulletin de litterature ecclesiastique
BGPhM	Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter
CBSJ	Comentario Biblico «San Jeronimo»
CiCa	Civilta Cattolica
CrOg	Credere oggi
DACL	Dictionnaire d'Archeologie chretienne et de liturgie
DB	Dictionnaire de la Bible
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplement
DTC	Dictionnaire de Theologie Catholique
DTI	Diccionario de Teologia Interdisciplinar
DTM	Diccionario enciclopedico de Teologia Moral
DTMAT	Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento
EglTh	Eglise et Theologie
EL	Ephemerides liturgicae
EstFil	Estudios Filosoficos
ETri	Estudios Trinitarios
EscVed	Escritos de Vedat
EspV	Esprit et Vie
EstBi	Estudios Biblicos
EstEc	Estudios Eclesiasticos
EstFil	Estudios Filosoficos
EtAg	Etudes augustiniennes
EThL	Ephemerides theologicae Lovanienses
IgVi	Iglesia Viva
IusCa	Ius Canonicum
LAnCa	L'Anne canonique
LaThFh	Laval Theologique et Philosophique
LCdD	La Ciudad de Dios
MD	Maison Dieu
MelScRel	Mclanges de Science Religieuse
MiAb	Mision Abierta
MM	Medicina e Morale
MyS	Mysterium Salutis
NDT	Nuevo Diccionario de Teologia
NRT	Nouvelle Revue Theologique
NZZ	Neue Zurcher Zeitung
OrHo	Oracion de las Horas
PLit	Pastoral liturgica
QL	Les Questions liturgiques

PRC	Periodica de re canonica
RasTe	Rassegna di Teologia
REDC	Revista Española de Derecho Canónico
RDC	Revue de Droit canonique
ReCul	Religion y Cultura
RET	Revista Española de Teologia
RevSR	Revue des Sciences Religieuses
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RiLi	Rivista Liturgica
RMAL	Revue du Moyen Âge latin
RSPhTh	Revue des Sciences philosophiques et theologiques
RSR	Recherches de Science Religieuse
RThAM	Recherches de Theologie ancienne et medievale
RTho	Revue Thomiste
RTLo	Revue Theologique de Louvain
RTM	Rivista di Teologia Morale
RyF	Razon y Fe
SalT	Sal Terrae
ScCat	La Scuola Cattolica
ScEc	Sciences Ecclesiastiques
ScEs	Sciences et Esprit
ScTh	Scripta theologica
ScVi	Scriptorium Victoriense
StLeg	Studium Legionense
StOv	Studium Ovetense
TCa	Teologia y Catequesis
ThQua	Tubinger Theologische Quartalschift
VerCa	Verbum Caro
VyV	Verdad y Vida
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie

OTRAS ABREVIATURAS

D	DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (Barcelona 1948)
DS	DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion symbolorum* (Freiburg im B 1973)
EOe	Enchiridion Oecumenicum (A Gonzalez Montes)
EF	Enchiridion Familiae
FM	Exh de Juan Pablo II, *Familiaris consortio*
CIC	Codex Iuris Canonici
CCEO	Codigo de Canones de las Iglesias Orientales (1990)
OCM I	Ordo celebrandi matrimonium (1969)
OCM II	Ordo celebrandi matrimonium (1991)

MATRIMONIO Y FAMILIA

CAPÍTULO I

DATOS ANTROPOLOGICOS SOBRE LA SEXUALIDAD Y EL AMOR

BIBLIOGRAFIA

DOMS, H., «Bisexualidad y matrimonio», en *MyS* 2/2 (Madrid 1969), 795-841; EICKSTEDT, E. V., *Die Forschung am Menschen*, 3: *Psychologie und philosophische Anthropologie* (Stuttgart 1963); JEANNIÈRE, A., *Antropología sexual* (Barcelona 1966); MARAÑÓN, G., *La evolución de la sexualidad* (Madrid 1930); ID., *Ensayos sobre la vida sexual* (Madrid 1960); MELCHIORE, V., *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno* (Milano 1976); ORAISON, M., *Le mystère humaine de la sexualité* (París 1966); ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor* (Madrid 1966); ROCCHETTA, C., *Per una teologia della corporeità* (Torino 1990); SCOLA, A., *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer* (Madrid 1989); THORE, L., *Lenguaje y sexualidad. Estudio sobre sexualidad humana* (Madrid 1967); VV.AA. (dir. M. Gaudefroy), *Estudios de sexologia* (Barcelona 1968).

Introducción

No podemos hablar del sacramento del matrimonio sin referirnos previamente a la realidad del matrimonio. Esta es en sí misma una realidad compleja, que abarca y envuelve factores jurídicos, sociales, económicos, culturales, además de aquellos que pertenecen estrictamente al orden de las relaciones humanas de la pareja conyugal. El matrimonio comienza cuando termina una relación de noviazgo, que ha sido impulsada por sentimientos y deseos que comparten los propios contrayentes; esta relación lleva a los novios a tomar de común acuerdo la decisión de adoptar una forma de vida en común, que comporta una situación formalmente nueva de la pareja humana ante la sociedad, ante el derecho y ante la Iglesia, si se trata del matrimonio religioso.

Para conocer con cierta hondura la realidad del matrimonio, parece necesario en primer lugar intentar penetrar en aquello que desde el fondo del ser humano conduce a los novios al matrimonio. Esto nos obliga a analizar, aunque sólo sea de forma sintética y global, el significado de la sexualidad humana. La huella de la sexualidad humana está en cada una de las células del hombre y de la mujer y se

extiende a la totalidad de su cuerpo y de su espíritu, de su ser humano, aunque se refleja de forma más visible y patente en el orden biológico y psicológico de su naturaleza La biología no es suficiente por sí sola para dar a conocer y definir al ser humano, pero ofrece los primeros datos acerca de lo que el hombre es, a la luz del proceso que determina su generación y a través de los elementos físicos que lo constituyen La psicología, en cuanto indica a nivel de comportamientos, de reacciones, impulsos y deseos, lo que existe y bulle dentro del organismo humano, es un fiel complemento de la biología. Ambas, en cuanto ciencias experimentales, aportan al conocimiento de la realidad humana datos objetivos y firmes, aplicables de forma general a la especie humana, que han de tenerse en cuenta en orden a construir una visión integral del hombre y a interpretar la conducta humana a través de la historia y de la cultura. Finalmente, la filosofía y en general el pensamiento sobre el ser humano nos ayudan a tener una visión integradora de la humana sexualidad [1].

Base biológica de la humana sexualidad

El fundamento biológico del carácter sexual del individuo humano está ya en el cigoto, primera célula germinal, fruto de la fecunda-

[1] En los ultimos años, se ha despertado un gran interes entre los teologos y moralistas por el conocimiento de los principios biologicos del ser humano Ha nacido la nueva ciencia de la «bioetica», que cuenta ya con abundante bibliografía, dedicada al estudio de los nuevos problemas morales planteados por el avance de la investigacion biologica, de la medicina y de la farmacologia El conocimiento de los procesos que determinan el nacimiento o el fallecimiento de un ser humano, y la capacidad tecnica que la sociedad de hoy tiene para modificar dichos procesos, amplia el campo de las decisiones libres y de las responsabilidades tanto publicas como particulares en cuestiones tan trascendentales como son las que afectan a la vida humana Cf ELIZARI BASTERRA, J, *Bioetica* (Madrid 1991), SGRECCIA, E, *Manuale di bioetica* (Milano 1989), VIDAL, M, *Bioetica* (Madrid 1989)

Ademas de la bibliografía arriba citada, añadimos otros titulos de interes para el tema de este capitulo ALVAREZ VILLAR, A, *Psicologia genetica y diferencial* (Madrid 1965), DI NICOLA, G P, *Uguaglianza e differenza La reciprocita uomo donna* (Roma 1989), GUITTON, J, *Essai sur l amour humain* (Paris 1963), HARING, B, «Sexualidad», *DTM* (Madrid [5]1985), 1004-1014, IBOR, L, *El libro de la vida sexual* (Barcelona 1968), ILLIES, J, *Theologie der Sexualitat Die sweifache Herkunft* (Zurich 1981), LAHIDALGA AGUIRRE, J M ª, «Antropologia cientifica y matrimonio cristiano», Lumen 39 (1990), 36-52, LAIN ENTRALGO, P, *Teoria y realidad del otro* (Madrid 1961), MEAD, M, *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* (Barcelona 1973), MELCHIORE, V, *Corpo e persona* (Turin 1987), SANTORI, G, *Compendio de sexologia* (Madrid 1969), SERRA A, «Sulle componenti biologiche della sessualita», *CiCa* 3 311 (1988), 425-439, SCHELSKY, H, *Sociologia de la sexualidad* (Buenos Aires 1963), THIEL, J P, «La antropologia cultural y la institucion matrimonial», *Concilium* 55 (1970), 169-182, THIELICKE, H, *Esencia del hombre* (Barcelona 1985), VV AA, *L uomo e la sua sessualita* (Brescia 1968), WATTS, A, *Naturaleza hombre y mujer* (Barcelona 1989)

ción del óvulo. La determinación del sexo depende de uno de los cromosomas del espermatozoide o gameto masculino que fecunda el óvulo si se trata de un cromosoma «Y», el cigoto resulta masculino, si el cromosoma responsable de la sexualidad es «X», resulta femenino [2]. El desarrollo de la sexualidad en el individuo humano es, sin embargo, complejo y lento. Inicialmente, no hay diferencias entre uno y otro sexo, de forma que el feto puede considerarse sexualmente neutro o indefinido hasta que aparecen los primeros rasgos masculinos o femeninos Los factores que influyen en el desarrollo normal de la sexualidad del embrión o feto pueden incluso llegar a modificar el carácter masculino o femenino de la persona [3]

El carácter sexual va íntimamente ligado en el ser humano a su individualidad En el plano biológico, ésta se define en las primeras semanas de vida del embrión, una vez que se produce la anidación del óvulo en el útero [4] Los primeros signos de la se-

[2] El cigoto, primera celula germinal, fruto de la fecundacion del ovulo, consta de 46 cromosomas (23 de la madre y 23 del padre), que representan ya los diversos factores geneticos del nuevo individuo y constituyen el ADN (acido desoxirribonucleico), base de la estructura biologica de los genes en ellos contenidos Todas las celulas del individuo humano cuentan con el mismo numero de cromosomas (23 pares), a excepcion de las celulas sexuales o gametos, que se reducen a la mitad La fecundacion de un ovulo por un espermatozoide determina la suma o duplicacion de los cromosomas en la nueva celula derivada de su union Posteriormente, se produce naturalmente el fenomeno inverso, que reduce los cromosomas a la mitad, tanto en los gametos masculinos como femeninos Los gametos femeninos constan siempre de cromosomas «X» «Una de las funciones de los cromosomas consiste en determinar el sexo del individuo, pero su papel esencial es el de dirigir todas las caracteristicas morfologicas, bioquimicas, etc » comunes a los individuos de una misma especie, cf FENART, R , «Significacion biologica de la sexualidad», en VV AA , *Estudios de sexologia*, o c , 21-28

Un equipo de investigadores britanicos, dirigido por A Sinclair, ha identificado recientemente el gen determinante del desarrollo de los testiculos La gonada o glandula genital, tanto en el hombre como en la mujer, tiene una doble funcion, exocrina (expulsion de gametos) y endocrina (secrecion de hormonas, que afectan al medio interno), cf BASTIN, G , *Diccionario de psicologia sexual* (Barcelona 1972), 193

[3] Las celulas sexuales primitivas (gonocitos) y los diversos elementos relacionados con la sexualidad (hormonas y otros factores internos o externos a las gonadas o glandulas sexuales) son al principio en el embrion humano bipotenciales, pueden orientarse hacia el sexo masculino o femenino, cf FENART, R , o c , 23

Segun G Marañon, las «influencias extragonadales sobre la sexualidad son de dos ordenes unas, «inespecificas», en el sentido de que actuan sobre la sexualidad total, pero no precisamente sobre la feminidad ni sobre la masculinidad, y otras, «especificas», en el sentido de actuar estrictamente sobre una y otra de dichas dos sexualidades» Marañon se refiere tambien a la relacion de la sexualidad con la hipofisis y la corteza suprarrenal, asi como a la correlacion que une a las diversas glandulas incretoras entre si y que se muestra particularmente en el sector de la vida sexual cf MARAÑON, G , *La evolucion de la sexualidad*, o c , 223-224

[4] La anidacion puede tener lugar unas dos semanas despues de la fecundacion Segun J -R Lacadena, «la anidacion representa un hito embriologico importante en relacion con la individualizacion del nuevo ser» «Los gemelos monocigoticos —el

xualidad aparecen a partir de la cuarta semana después de la fecundación del óvulo [5].

La bisexualidad tiene en el hombre, al igual que en otros seres de la naturaleza, la función de reproducir la propia especie. Pero además constituye una forma de ser de la especie humana, que afecta a los diversos caracteres primarios y secundarios propios del hombre o de la mujer. La bisexualidad aporta a la condición humana la riqueza que se deriva de dos distintas maneras de ser y de vivir una misma realidad; significa que el hombre tiene una doble imagen, cada una de ellas perfectamente humana, y que se desarrolla en dos formas diferentes y al mismo tiempo concordes en su dirección; significa que la especie humana se compone de dos caras de una misma realidad, enraizadas en un mismo ser y dispuestas para contemplarse y complementarse.

En el reino de la naturaleza, la bisexualidad es una forma desarrollada de vida, que conlleva una especial complejidad y riqueza de la especie que la soporta. En el mundo animal o vegetal, algunas especies viven y se reproducen de forma asexuada [6]. En el hombre la sexualidad, además de asegurar la pervivencia de la especie, enriquece la individualidad de la persona y determina en el proceso de la vida y de la convivencia humana una relación bipolar que dinamiza y potencia la compleja realidad del ser humano.

único caso conocido de identidad genética entre los individuos humanos— se forman por la división de un embrión», división que tiene lugar antes de la anidación; cf. «"Status" del embrión previo a su implantación», en VV.AA., *La vida humana: origen y desarrollo* (Barcelona 1989), 35-40.

[5] A partir de las gónadas no diferenciadas, comienza el desarrollo embrionario de las estructuras genitales del hombre y de la mujer. Los dos conductos indiferenciados que comunican a la gónada (tanto masculina como femenina) con el exterior van adoptando una diferenciación que se traduce en un desarrollo del conducto de Müller en el caso de la mujer (en detrimento del conducto de Wolff) o del conducto de Wolff en el caso del varón (en detrimento del conducto de Müller); ello da origen a la especialización sexual del feto en lo que se refiere a los órganos específicos de cada sexo, siguiendo una ley que puede enunciarse en los siguientes términos: «lo que está más desarrollado en la mujer, ha quedado en estado rudimentario en el hombre; lo que está más desarrollado en el hombre, no ha evolucionado plenamente en la mujer»; cf. SAHUC, L. J.-M., «Comparación entre la psicología femenina y masculina», en VV.AA., *Estudios de sexología*, o.c., 41-44; VV.AA., *Desarrollo de las diferencias sexuales* (Madrid 1972).

[6] «En los invertebrados, una especie puede subsistir y propagarse mediante reproducción asexuada; el nuevo individuo se produce a partir de una porción de otro individuo, por división, emisión de yemas o por otros medios más complejos». «El hecho de que la reproducción asexuada haya desaparecido en los vertebrados proviene de la creciente complejidad del organismo, que se produce paralelamente a la especialización progresiva de cada una de sus partes»; tomado de FENARI, R., o.c., 30. Sobre la partenogénesis, ib., 32.

Sexualidad, persona y sociedad

Nada en el ser humano puede comprenderse e interpretarse justamente, si no se parte de un concepto que recoja lo esencial y específico del hombre, ya sea varón y mujer. El concepto acuñado por la filosofía y extendido a las diversas ciencias del hombre para expresar esta realidad es el de persona. La filosofía, la teología y la ética, la sociología, el derecho y la política conceden hoy un valor primordial a la dignidad de la persona humana, como realidad prioritaria que está por encima de cualquier otra condición particular del individuo, ya sea de sexo, raza, edad, nacionalidad, religión, condición social o de otro tipo [7].

La idea de persona trata de abarcar todos los elementos que constituyen al ser humano como tal, fijándose especialmente en aquellos que afectan a su condición de ser autónomo y libre, sujeto de derechos y deberes. Es en cierto modo un concepto elástico, en cuanto no comporta necesariamente matizaciones de orden antropológico o jurídico, pero responde a una idea precisa de lo que el hombre es y significa en cuanto comparte con los demás seres humanos una común dignidad e iguales derechos respecto al mundo en que vive. Parte del supuesto de que el hombre es un ser superior en el conjunto de la naturaleza, en virtud de unas cualidades que no tienen otros seres. Entre ellas, unas forman parte de su naturaleza específicamente humana, como son las facultades cognoscitivas y volitivas; otras se refieren a su propia condición de ser consciente, libre y responsable, a su dignidad humana [8].

El respeto a la dignidad del ser humano no se inspira en el hecho de que una persona en particular esté en plena posesión de sus facultades humanas, sino en el principio de que participa de la común dignidad del hombre desde el momento en que forma parte de la familia humana. Se reconoce y respeta en la persona humana incluso aquello que no ha llegado todavía a desarrollarse como una cualidad o valor real o que se halla oscurecido a causa de impedimentos naturales o violentos. Una cosa es la dignidad de la persona, como realidad que se tiene en cuenta en todo lo que de algún modo se

[7] La Constitución española (a. 1978) dice así: «La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad...», «son fundamento del orden político y de la paz social»; art.10.1.

[8] En el pensamiento moderno ha surgido con fuerza una corriente personalista que ve en la dignidad de la persona humana el fundamento de un orden moral y social que parte del respeto a todos los hombres, a sus valores y libertades. Entre los escritores más destacados en esta línea, puede citarse a Kierkegaard, Unamuno, Scheler, Mounier, Guardini, Ortega; cf. HORTELANO, A., *Problemas actuales de moral* I (Salamanca 1979), 61; LACROIX, J., *Personne et amour* (París 1955).

relaciona con el ser humano, y otra cosa es el concepto de persona, formulado a partir de una determinada antropología o filosofía [9].

En este segundo sentido, la idea de persona contribuye a entender cualquier aspecto de la realidad del hombre dentro de una visión sintética y global del ser humano que tenga fundamentalmente en cuenta aquello que en él es más propio y específico, aquello que le define como tal [10]. Condición esencial de la realidad de la persona es que constituye una unidad en la totalidad del ser, de forma que todo en ella participa de su condición y dignidad [11]. La sexualidad, en cuanto elemento esencial de esa realidad, no puede interpretarse sino dentro de este contexto que recoge el sentido último y el significado pleno del ser humano.

La realidad humana de la sexualidad no pertenece sólo al orden biológico, sino que, como ya hemos indicado, se extiende también al campo de lo fisiológico y de lo psicológico e incluso afecta a los estratos más íntimos y elevados del ser humano. Está integrada en todo el dinamismo de la persona. En primer lugar, la sexualidad interviene en el proceso evolutivo de la vida individual, que culmina en el desarrollo físico del hombre y en su madurez humana.

En las primeras etapas de dicho proceso, la sexualidad actúa como una ley de la propia naturaleza, que va imprimiendo en el individuo humano, sin que éste intervenga conscientemente en ello, los caracteres de su propio sexo [12]. A través de dichos caracteres, el ser

[9] Modernamente, las visiones antropológicas son diversas y variadas Atañen a campos tan diversos como la biología experimental, la psicología, la filosofía, la teología, la sociología, la fenomenología religiosa, la etnología o la historia Cf SAHAGUN LUCAS, J. DE, *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1976)

[10] Para el filósofo español X Zubiri, el hombre «es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de la realidad» «Como persona, es decir, como realidad relativamente absoluta, estoy fundado en la realidad como tal, y este momento de fundante tiene el carácter de *ultimidad*, de *posibilitación* y de *impelencia*» (en el significado de las palabras en cursiva, Zubiri ve el «apoyo» o «fundamento» de la persona) No podemos entrar ahora en mas consideraciones sobre el original y difícil pensamiento de Zubiri, cf. ZUBIRI, X , *El hombre y Dios* (Madrid 1985), 81-84.

[11] Sobre «la unidad corporal y anímica del hombre como problema antropológico», cf SCHUTZ, CH.-SARACH, R , «El hombre como criatura», en VV.AA., *MyS*, o.c., 700-704, GUILLUY, P , «Filosofía de la sexualidad», en VV AA., *Estudios de sexología*, o c , 107-134

[12] Gregorio Marañón clasifica estos caracteres en anatómicos primarios y secundarios, funcionales primarios y secundarios Los anatómicos primarios son, en la mujer, ovarios, trompas (útero, vagina, vulva) y mamas, en el hombre, testículos, epidídimo (conducto deferente, vesículas seminales, próstata, pene, escroto) y mamas rudimentarias Los anatómicos secundarios se refieren al desarrollo pelviano (mayor en la mujer) y escapular (mayor en el hombre), al sistema locomotor (menos enérgico en la mujer que en el hombre), al desarrollo y distribución de la grasa subcutánea (mayor en la mujer que en el hombre), al sistema piloso (menos desarrollado en la mujer) y cabello (más largo y persistente en la mujer) y a la laringe (poco desarrollada en la mujer) Los caracteres funcionales primarios consisten en la libido (orientada

humano percibe y proyecta hacia los demás la realidad concreta de su propia personalidad; no son solamente el signo de un determinado sexo, sino que participan en la configuración de la persona e intervienen en la forma que ésta tiene de ser y de comportarse. No es cada uno de los caracteres considerado aisladamente, sino el conjunto de todos ellos y la forma de cristalización que alcanzan en cada individuo concreto, lo que imprime un sello propio en la persona humana [13].

A partir sobre todo del momento en que el muchacho o la muchacha comienzan a ser conscientes de su propia realidad humana, del significado de su presencia entre los demás, la sexualidad ya no es simplemente un elemento dado por la naturaleza, recibido pasivamente, sino que pasa a integrarse de forma activa y voluntaria dentro de una realidad más amplia, de una forma de ser de la persona, en la que ésta está llamada a ser protagonista de su propia vida. La sexualidad forma parte de un «yo» o sujeto humano que la gobierna y dirige. El hombre no está sometido a la fuerza de su propia sexualidad, sino que la interpreta y canaliza de acuerdo con unos presupuestos que afectan a la realidad y al proyecto de su vida [14].

hacia el hombre en la mujer y viceversa), en el orgasmo sexual (lento en la mujer, rápido en el hombre), en la aptitud de la mujer para la concepción, menstruación, embarazo, parto y lactancia y en la del hombre para la fecundación.

En cuanto a los caracteres funcionales secundarios, destaca en la mujer el instinto de la maternidad y en el hombre el de la actuación social, la mayor sensibilidad de la mujer a los estímulos afectivos y su menor disposición para la labor abstracta, su menor aptitud para la impulsión motora activa y para la resistencia pasiva; la marcha y actitudes del hombre y de la mujer revisten características distintas; el timbre de la voz femenina es agudo (soprano hacia contralto) y el de la masculina es grave (bajo hacia tenor) Cf o.c , 6s (espec , p 9).

13 En el comportamiento real del ser humano —hombre o mujer—, hay que tener también muy en cuenta el factor «temperamento», que afecta más directamente a la individualidad que a la sexualidad La célebre antropóloga Margaret Mead llega a la conclusión, a través de sus estudios detallados sobre el hombre primitivo, de que es difícil separar ambas cosas el sexo, en cuanto se refiere a las diferencias sexuales desde el punto de vista biologico, y el temperamento, en cuanto se refiere a las cualidades individuales innatas; cf MEAD, M , *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* (Barcelona 1973), 9-13 (Prefacios de la autora a las ediciones de 1960 y 1963), ID., *El hombre y la mujer un enfoque revolucionario de las relaciones entre los sexos* (Buenos Aires 1961); FROMM, E., «Sexo y carácter», en ID -PARSONS, T y otros, *La familia* (Barcelona [4]1977), 195-215.

14 Una de las condiciones esenciales del ser humano está en que tiende a obrar libremente, es decir, en virtud de un impulso original y propio, que no está determinado por mecanismo internos automáticos ni por fuerzas externas absolutas, sino que obedece a una voluntad interior. Esta voluntad interior, a traves de la cual la persona se expresa como ser racional, responsable y libre, es la mejor muestra de identificación de la persona, la mejor manera que ésta tiene de afirmarse ante sí misma y ante los demás En este sentido, la sexualidad no es una excepción, sino que está llamada a someterse e integrarse en la practica al superior imperio de la voluntad humana Tenemos que reconocer, sin embargo, que el hombre no siempre se siente libre para

El desarrollo de la sexualidad alcanza también a la vida psíquica de la persona y se extiende a las facultades intelectivas y volitivas del hombre. La psicología diferencial señala algunas de las peculiaridades que corresponden a las formas de actuar, sentir, pensar y querer que tienen el varón y la mujer [15]. Estas diferencias pueden verse, sin embargo, muy afectadas por el tipo de cultura y de educación de una sociedad determinada [16]. La moderna sociedad occidental es un buen ejemplo de cómo el medio de vida, las ideas y libertades públicas pueden crear nuevos hábitos, nuevas formas de vestir, trabajar y actuar en el hombre y en la mujer que modifican los esquemas establecidos [17].

hacer lo que realmente quiere y que el mayor obstáculo a su voluntad proviene a veces de sí mismo, de las «ataduras» que encuentra, como dirá san Pablo (Rom 7,14-24), en su «carne»

Para Max Scheler, el hombre es «el ser vivo que *puede* adoptar una conducta *ascética* frente a la vida» «Comparado con el animal, que dice siempre *sí* a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre es *el ser que sabe decir no*, el *asceta de la vida*, el eterno *protestante* contra toda *mera* realidad», cf SCHELER, M , *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1974), 72

[15] En el cuadro de estas diferencias, figuran la actividad, la sensibilidad, la voluntad y la inteligencia En la actividad de la mujer predomina la espontaneidad y la reactividad, en la del hombre, la concentración y la fuerza La sensibilidad de la mujer tiende a ser más rápida y más fina que la del hombre La inteligencia se manifiesta en la mujer de forma más intuitiva y en el hombre de forma más racional En cuanto a la forma de expresar la voluntad o el deseo, la mujer se apoya mas en lo interior del psiquismo humano, mientras que el hombre tiende a imponer exteriormente sus deseos Cf SAHUC, L J -M., o c , 45-56, EYSENCK, H J -WILSON, G , *Psicología del sexo* (Barcelona 1981)

La obra griega *Economía doméstica*, atribuida en parte a Aristóteles, hace una interesante descripcion de las diversas aptitudes del hombre y de la mujer «La Providencia —dice— hizo al hombre más fuerte y a la mujer más débil», de manera que el pueda ser más apto para defender la casa y ella más apta para velar sobre el hogar, en los trabajos manuales, la mujer dispone de una paciencia sedentaria, mientras que el varón está mejor dotado para el trabajo activo y duro, «en la generación de los hijos participan por igual, pero cada uno de ellos contribuye de manera distinta a la educación de los mismos Es la madre la que los cría y nutre, y es el padre el que los forma y educa» Cf ARISTOTELES, *Economía doméstica*, 1 1, c 3 *Aristoteles Obras* (Madrid 1967), 1379.

[16] «Es preciso andar con tiento al definir los tipos masculino y femenino por sus peculiaridades anímico-espirituales Tanto los diversos influjos que ejercen las circunstancias, concepciones y costumbres culturales y sociales sobre la formacion de los tipos animicos, como la representación del hombre y la mujer en los mitos de los pueblos, siempre interesados por la bisexualidad del ser humano, y especialmente la realidad concreta del hombre individual, no permiten una caracterización de tipos bien definida y libre de objeciones» Así opina DOMS, H , o c., 796

Las modernas experiencias realizadas en los «kibbutzim» israelitas y otras practicas soviéticas, chinas y suecas confirman la inclinacion del hombre y de la mujer hacia funciones mas adecuadas al propio sexo Cf PASTOR RAMOS, G , *Sociologia de la familia Enfoque institucional y grupal* (Salamanca 1988), 289-291

[17] Ver capítulos 2 y 3 G Marañon hace interesantes observaciones sobre el vestido y la diferenciación sexual, en *Vida e historia* («Psicologia del vestido y del adorno»)

Los caracteres de la sexualidad, además de enriquecer la personalidad humana, tienen unas funciones relacionales y sociales que responden a las condiciones y necesidades propias y específicas de la especie humana. Hay que destacar como funciones inmediatas y prioritarias en la orientación de la sexualidad las que se refieren a la relación de la pareja y las que afectan a la generación y cuidado de los hijos. En cierto modo, el hombre comparte en esto su condición con la de otras muchas especies zoológicas, que tienen su diálogo amoroso, se emparejan, procrean y cuidan de su prole. Pero en el hombre se produce un salto cualitativo en las capacidades operativas y en el ejercicio de estas funciones, acorde con la dignidad de su naturaleza. Tanto la relación de la pareja humana como la función y tarea de los padres en relación a los hijos responden a una dinámica y a unas exigencias específicas de la naturaleza humana.

La evolución de la persona va estrechamente ligada a las relaciones del individuo con los demás. La sexualidad humana cumple a este respecto una amplia función, que consiste en aprovechar las cualidades y rasgos específicos de lo masculino y lo femenino en orden a estimular, perfeccionar y enriquecer las relaciones humanas. La sexualidad ejerce una fuerza de aproximación humana en la dinámica social, contraponiéndose a otros factores involutivos de la sociedad, ya sean de carácter racial, económico, político o cultural. Las relaciones sociales adquieren su verdadero sentido humano, su justa tonalidad y su plenitud comunitaria cuando en ellas participan el hombre y la mujer. La complementariedad del hombre y de la mujer no tiene un sentido meramente utilitario o práctico, sino que contribuye a definir el alma de la vida social. Lo masculino y lo femenino son como dos medias partes del espíritu que anima el cuerpo social [18].

Además de servir a las necesidades fundamentales de la especie humana, que miran a la felicidad de los esposos y al bien de los hijos, la sexualidad cumple en la convivencia humana otras funciones que suelen pasar más ignoradas, pero que influyen notablemente en las relaciones humanas, en la actividad del hombre y en lo que motiva, condiciona y dirige dicha actividad desde la realidad interior del ser humano, desde sus ideas, sentimientos y actitudes. La condición bisexual del ser humano y su expresión corporal y anímica en

(Madrid [7]1958), 132s Al vestido y el adorno en la mujer dedica Fray Luis de Leon sabrosas paginas en *La perfecta casada*, especialmente en el c 11.

[18] Cf GUILLUY, P, «Filosofía de la sexualidad», o c, 127-131 Segun un proverbio chino, las mujeres sostienen la mitad de los cielos, CABADA CASTRO, M., «El amor como energía social humanizadora», *Pensamiento* 40 (1984), 33-54 Sobre «Diferencias naturales y coordinación entre el hombre y la mujer, como presupuesto del matrimonio sacramental», cf SCHMAUS, M, «El matrimonio», en *Teologia dogmática 6. Los sacramentos* (Madrid 1961), 700-759 (espec 702-711).

cada varón y en cada mujer, introducen en el mecanismo de la convivencia humana una dinámica que afecta de algún modo a todas las formas de vida social [19].

En esta dinámica o juego social, que impregna las relaciones humanas en sus manifestaciones más cotidianas y cercanas, hay aspectos que trascienden a la vida pública y otros que permanecen en el ámbito de lo privado y secreto, aun cuando puedan tener también gran influencia en lo público; hay aspectos que forman parte de la vida social en un sentido amplio y otros que entran dentro de las tareas públicas propiamente dichas. De una o de otra forma, la influencia de lo femenino en la vida y actividad del varón es siempre grande, del mismo modo que lo es la influencia de lo masculino en la mujer. Aparte de que se reconozca o no justamente el papel social de la mujer, su presencia en la sociedad es siempre viva y profunda, ya sea de forma directa o bien a través del hombre [20].

[19] Entre los diversos indicadores sociales que reflejan cómo la interacción entre lo masculino y lo femenino en la vida social puede ser muy diversa y puede imprimir un carácter muy distinto a la vida de un pueblo o de una comunidad, señalamos algunos la distinta presencia del hombre y de la mujer en la vida social y en sus manifestaciones culturales o artísticas, los derechos y las posibilidades reales que encuentran uno y otro sexo para participar en las funciones y tareas de la comunidad; las consideraciones que se otorgan a la mujer en razón de su propia condición sexual (como mujer, esposa y madre), o los prejuicios con que se juzgan sus actuaciones.

La tendencia a «separar» a la mujer de determinadas tareas o manifestaciones de la vida pública, especialmente marcada en las culturas antiguas, puede ir en relación con una imagen de la mujer en la que predomina su condición de dueña y protectora del hogar, especialmente dotada para las funciones de la vida familiar, o también, con una realidad social en la que el hombre queda «reservado» para tareas que se consideran más propias de su sexo, como el trabajo violento, la guerra, el ejercicio de la autoridad publica, etc

En las costumbres de muchos pueblos, las reuniones o encuentros separados de hombres o mujeres (juegos, diversiones o conversaciones) se conjugan con la celebración de fiestas y encuentros de carácter mixto Ambos fenómenos pueden tener una misma explicación, a partir del hecho de que la forma distinta de ser del hombre y de la mujer impulsa tanto a la separación del propio sexo como a la unión de los dos Las formas de vida monástica, que surgen dentro del cristianismo y en otras religiones, aunque tiene motivaciones específicas de tipo religioso, son también una muestra de esta tendencia a la separación de sexos

[20] «Vir non erigitur nisi per feminam», dice san Bernardo, *Hom sup «Missus est»*, II 3 PL 183, 62 «Si se examinan las leyes de vida primitivas —escribe G von le Fort— a través de la investigación biológica, se adquiere la convicción de que la mujer no representa ni ejerce en sí misma las grandes dotes históricas efectivas, pero sí que es su silenciosa portadora Si se quiere conocer el origen de grandes facultades, no debe irse de los hijos a los padres, sino a las madres», LE FORT, G VON, *La mujer eterna* (Madrid 1953), 43 La imagen de la mujer madre da lugar a grandes obras artísticas y literarias. El arte cristiano destaca la imagen de la Virgen Madre, pero también repara en el amor del padre que sale al encuentro del hijo pródigo

Sobre la valoración de la mujer en la historia, cf EVDOKIMOV, P., *La femme et la*

Sexo y amor

Condición fundamental de la sexualidad es su carácter bilateral. El mito «andrógino», ampliamente expuesto y comentado por Platón, según el cual el sexo es consecuencia de la división en dos del primitivo ser humano, que desafiaba el poder de los dioses con las fuerzas de lo masculino y lo femenino reunidas en un mismo individuo, refleja la profundidad de una tendencia que parece llamar al hombre y a la mujer a regresar a la unión primitiva [21].

Pero es sobre todo en el sentido mismo de la sexualidad, en la influencia que la sexualidad tiene sobre la entera realidad de la persona y en su orientación corporal, anímica y dinámica hacia el encuentro entre el hombre y la mujer, donde podemos ver que el sexo tiende a realizarse en la bilateralidad, en la relación de dos seres orientados uno a otro. Si el ser humano se afirma en su individualidad y personalidad apoyándose en su condición sexuada, se ve también impelido por su condición sexuada a buscar la comunicación con el otro sexo y en esta comunicación encuentra su satisfacción y una forma de realización humana más rica y más plena [22].

La tendencia del ser humano a abrirse a los otros y a comunicarse no se reduce solamente al campo de una relación heterosexual, sino que se instala en una necesidad más general y profunda del

salut du monde (París 1978); LEHMANN, K., «La valoración de la mujer, problema de antropología teológica», *Communio* 4 (1982), 237-245; MARTIN GUERRERO, A., *Antología del feminismo* (Madrid 1975), PICAZA, X., *La mujer en las grandes religiones* (Bilbao 1991), WADE LABARGE, M., *La mujer en la Edad Media* (Madrid 1988), WEIDMANN, J., *Christian feminism Visions of a New Humanity* (San Francisco 1984), VV AA., «Mujer-mujer», *Concilium* 238 (1991)· número monográfico, VV AA (dirs G Duby y M Perrot), *Historia de las mujeres en Occidente*, 5 vols (Madrid 1991-1993)

[21] PLATON, «Diálogos. El banquete», en *Obras completas* (Madrid 1990), 574-577 La biología, como hemos visto, coincide de algún modo con esta idea platónica, en cuanto descubre que el ser humano es en sus inicios sexualmente neutro o indeterminado Platón ve también en la tendencia homosexual de algunas personas el reflejo del mito andrógino No podemos tratar aquí el fenómeno de la homosexualidad, que tanto preocupa hoy a sociólogos y moralistas Sólo diremos que la opción homosexual es una falsificación del amor de la pareja y una deformación de la humana sexualidad Desde el punto de vista ético, la práctica de la homosexualidad se asimila a otras conductas consideradas inmorales Para un conocimiento mas detenido de este problema, remitimos a la obra de LOPEZ AZPITARTE, E., *Etica de la sexualidad y del matrimonio* (Madrid 1992), 219-253

[22] El teólogo protestante K Barth afirma al respecto que «es la relación con la mujer lo que hace del hombre un hombre, y es la relación con el hombre lo que torna mujer a la mujer», *Dogmatica ecclesiale* (Bologna 1968), 248, sobre el mismo tema, cf K BARTH, *Uomo e donna* (Turin 1969), RYAN, M -K., «Idea de sí mismo y matrimonio», *Concilium* 141 (1979), 80-94, SAUSSURE, TH DE, «El proceso de autoidentificación», ib., 216 (1988), 163-180.

hombre. El hombre nace estrechamente ligado a los demás y necesitado de su ayuda en todos los órdenes de su existencia y vive en una trama de relaciones que contribuyen de forma decisiva a que se vaya descubriendo y realizando como persona. Su relación con la madre, el padre y los hermanos, en un primer momento; con los niños y niñas o compañeros en los centros de educación y enseñanza, después; con los amigos y amigas o compañeros en general en la profesión, en el trabajo, en el tiempo de diversión y de ocio, más tarde, responde a sus necesidades más naturales y directas y revela la condición social de la humana naturaleza.

La comunicación con los otros, como realidad normal de la existencia humana, necesaria para el crecimiento humano y el desarrollo de la persona y de la sociedad y como tendencia que mueve al hombre a unirse a los demás, no se circunscribe al campo de la bisexualidad, sino que afecta a todas las esferas de la vida y de la actividad humanas. La persona humana deja de ser objeto y se convierte en sujeto en la medida en que se afirma como tal ante los demás y establece con otros una relación humana, interpersonal. Toda relación lleva consigo una carga o reacción afectiva, que puede ser de acogida o de rechazo y que no tiene necesariamente un significado sexual, sino que se extiende por la amplia gama de la humana emotividad.

A través de las diversas relaciones humanas, se manifiesta la necesidad de atención y afecto que siente el hombre y que está en la raíz de muchas de sus ansiedades, motivaciones, inhibiciones y acciones. Esta necesidad no afecta en un principio directamente al campo de la sexualidad, sino que brota del mismo sujeto humano y refleja el desvalimiento y la dependencia que el hombre siente respecto a los demás desde sus aspiraciones más inmediatas.

La primera forma en que se manifiesta la necesidad de afecto en el hombre es de carácter filial y refleja la condición real en que vive el niño, consciente de su dependencia vital respecto a los padres. Se trata de una forma humana de amor, que brota como consecuencia de una relación paterno-filial, a través de la cual el niño percibe el amor de sus padres. El amor que siente el hijo hacia sus padres, especialmente en esta primera etapa de su vida, se produce como respuesta al amor que los padres le demuestran y en cierto modo también como reflejo de la conciencia que el hijo adquiere acerca de su relación natural con los padres. El amor de los padres hacia el hijo es prolongación de la actividad más específica de la sexualidad en su etapa de madurez biológica, que consiste en engendrar un nuevo ser, pero al mismo tiempo está impregnado de la afectividad que es propia de esta forma de amor.

El amor paternal, comparado con el amor filial, se caracteriza por ser más activo y generoso; brota y madura a través de una relación

basada en los vínculos naturales y afectivos de los padres entre sí y de éstos con el hijo y apoyada también en la conciencia que los padres tienen de la trascendencia de esta relación. El amor de los padres hacia los hijos y de los hijos hacia a los padres es sin duda una de las más ricas y puras manifestaciones del amor humano, pese a sus flaquezas que la moderna cultura de la «sospecha» ha querido agrandar y deformar [23].



Los sentimientos y las manifestaciones de amor hacia sus hijos no se producen de la misma forma en el padre y en la madre. El amor maternal se caracteriza por estar más directamente comprometido con las necesidades inmediatas del hijo, por estar impregnado de ternura, por su capacidad para comprender y perdonar. El amor paterno tiende a ver en el hijo algo de su propiedad, que constituye para él motivo de satisfacción y orgullo, que prolonga y asegura su descendencia [24]. Estas diferencias contribuyen a robustecer y enriquecer el amor de los padres hacia los hijos y son una manifestación más de la complementariedad del hombre y de la mujer en el ejercicio de sus funciones familiares [25].

[23] La idea de la familia y del amor entre padres e hijos que se desprende de la concepción freudiana del sexo no se corresponde con la idea que en general tienen los pueblos acerca de los sentimientos paterno-filiales Las relaciones entre padres e hijos no son ajenas a la influencia de los factores culturales y morales que condicionan la vida de la familia y a las situaciones patológicas que en ella puedan producirse, pero tienen un carácter propio y peculiar, en ciertos aspectos muy superior a otras formas de amor. Aun siendo malos, dice Jesús a sus oyentes, «sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos» (Lc 11,13, Mt 7,11) Cf Bartolo, G V, «La crisi della famiglia in un confronto con Freud», en *RTM* 102 (1994), 249-258, Arroyo, J, «Las relaciones humanas en el núcleo de la familia análisis desde la psicología profunda», en *SalT* 5 (1986), 367-378; Guitton, J., *La famiglia e l'amore* (Roma 1974)

[24] La Biblia apela a los sentimientos maternales para mostrar el carácter entrañable del amor de Dios (Os 11,1-9, Jer 31,15-20, Is 49,15) En cuanto a los sentimientos paternos, predomina en la literatura antigua, tanto religiosa como profana, la idea de que los hijos son la riqueza, la seguridad y el adorno de los padres Cf Sahuc, L J-M, «Comparación entre la psicología femenina y masculina», o c, 58-64

[25] En la moderna cultura, que ha producido una cierta homogeneización en las formas de vestir, trabajar y convivir entre el hombre y la mujer y determina a veces una especie de competencia por la conquista de las diversas funciones sociales, se presta menos atención a la complementariedad de que esta dotada por la naturaleza la relación hombre-mujer En el orden religioso, la imagen masculina de Dios —del único Dios verdadero— parece significar una postergación y sumisión de la mujer al hombre En realidad, Dios no es ni masculino ni femenino, ya que es Espíritu La encarnación del Hijo de Dios parece llevar consigo un favorecimiento de lo masculino sobre lo femenino (que algunos ven traducido en la apropiación exclusiva por el hombre de determinadas funciones ministeriales en la Iglesia), pero por otra parte el cristianismo (y en especial el catolicismo) destaca la figura femenina de María, como madre de Dios y de todos los creyentes El equilibrio entre lo masculino y lo femenino no viene, pues, por el camino de una igualdad identificadora, sino por el de una igualdad en la complementariedad

Estas reflexiones previas nos ayudan a encaminar el análisis de la bisexualidad humana hacia lo que define el carácter propio del amor heterosexual, en cuanto abarca tanto el orden biológico-psicológico de la persona como el afectivo, el cognoscitivo y el volitivo. El recurso a las diferentes antropologías en este tema nos obligaría a hacer un largo recorrido sin garantía de resultados firmes. Escogeremos algunos análisis sobre el amor humano, que puedan ser útiles para una aproximación al tema.

La palabra «amor» se refiere a realidades muy diversas que pueden cambiar sustancialmente su contenido. Así, amor es el que existe entre los miembros de una familia humana o de una comunidad religiosa, es decir, el sentimiento que se apoya en vínculos de sangre o en vínculos de fe. Amor es el que se deriva de una amistad basada en la estima y simpatía mutua [26]. Llamamos también amor al sentimiento humano que brota de una determinada conciencia acerca de la fraternidad universal o de una especial sensibilidad hacia los pobres o hacia valores como la paz y la armonía, la bondad y la belleza. Y entendemos por amor el que siente entre sí una pareja de novios, de esposos o de amantes.

Se trata de formas distintas de amor, que tienen algo de común. En cuanto sentimiento específicamente humano, el amor significa una adhesión deseada (gustosa) a alguien o a algo. No es simplemente deseo de algo que uno aspira a tener, sino sentimiento que se satisface y recrea también en la posesión [27]. El amor humano, en

[26] En su bien documentado estudio sobre la amistad, Laín Entralgo llega a la siguiente conclusión sobre el significado de la amistad· «una comunión interpersonal y amorosa mía *con* otro hombre, nacida *desde* nuestra común situación y nuestro común fundamento, realizada tanto *para* y *hacia* nosotros mismos como *para* y *hacia* todos y constituida *en* lo mismo», LAIN ENTRALGO, P , *Sobre la amistad* (Madrid 1972), 243 Cf. HORTELANO, A., «Amistad y Amor», en *Problemas actuales de Moral* 2, o c., 307-357, GENTILI, E M., «Amor y amistad», en *DTM*, o.c , 31-44; MARITAIN, J , *Amore e amicizia* (Brescia 1975); RIVA, A , *Amicizia* (Milano 1975), MANZANEDO, M F., «La amistad según Santo Tomás», *Angelicum* 71 (1994), 371-426.

[27] En *El Banquete* de Platon encontramos un fino análisis acerca del amor Para los griegos, «Eros» es el mejor de los dioses, que fija su morada en el corazón de los dioses y de los hombres (discurso de Agatón, p 517 de la ed. de EDAF). El discurso de Sócrates se basa en la idea de que el amor es deseo de lo que se carece, para concluir que el amor es un «demonio» o ser intermedio entre los dioses y los hombres, en cuanto tal tiene una doble condición la de ser pobre y necesitado y la de ser poderoso y emprendedor, la de ser en parte deseo y en parte posesión (p.526-529). En cuanto al objeto del amor, Sócrates opina que el «amor consiste en querer poseer siempre lo bueno» (p 530). Tomás de Aquino afirma también que el deseo se da cuando la voluntad tiende hacia lo que todavía no ha alcanzado, cf *Contra gentiles* III c.26 resp. San Francisco de Sales hace un bello análisis sobre el amor en general en el *Tratado del amor de Dios*, l 1, c 7-9: HOZ, F. DE LA, *Obras selectas de san Francisco de Sales* 2 (Madrid 1954), 42-50

cuanto sentimiento que brota de lo hondo del corazón, tiene siempre como objeto de posesión o deseo algo que el hombre considera bueno para sí. Entre el amor, que es expresión de una voluntad interior, y el bien, que es la razón formal bajo la cual el hombre busca lo que busca, hay una estrecha relación que tiene su fundamento en la misma naturaleza humana, ordenada al bien (y a la felicidad que brota de su posesión), como reconoce la filosofía [28].

Toda forma de amor consta por tanto de una tendencia que nace interiormente del hombre y de un objeto exterior que se presenta al hombre como algo bueno y deseable. Si partimos del supuesto de que ambas cosas —la tendencia y el objeto de dicha tendencia— pueden ser de naturaleza muy diferente (pueden estar relacionadas con una persona o con un objeto material, con un valor moral o espiritual, con la belleza artística o con el sexo), tendremos que convenir en que el análisis de una determinada forma de amor ha de fijarse en lo específico de la tendencia y del objeto de dicha forma de amor [29].

Entre las diversas formas de amar que conocemos o podemos imaginar, se considera como más típica y común aquella que se refiere al amor heterosexual. Su importancia y prioridad respecto a otras formas de amor se deduce no sólo del hecho de que constituye una experiencia normal del ser humano, sino además a través de sus repercusiones en la vida del hombre y de la sociedad. El amor de la

[28] «Amor meus, pondus meum Illo feror, quocumque feror», dice san Agustín, cita tomada de Ortega y Gasset, que traduce «mi amor es mi peso, por él voy dondequiera que voy», en *Estudios sobre el amor* (Madrid 1966), 66 A la pregunta de si la voluntad tiende siempre al bien, Tomás de Aquino contesta: «voluntas est appetitus quidam rationalis Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est nisi inclinatio appetentis in aliquid Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum»; *S Th* , I-II q 8, a 1 resp

[29] Conviene subrayar que en el plano real debe hablarse de «formas de amor» y no del amor en un sentido genérico, habida cuenta de la distinta naturaleza de las cosas que el hombre puede desear y amar Este hecho pone de relieve la riqueza y versatilidad del hombre, que puede verse reclamado por multitud de intereses y atractivos, tanto de orden material como moral La curiosidad y capacidad del hombre para encontrar nuevos objetos de deseo, posesión y disfrute, para verse atraído por el «valor» de múltiples realidades que conoce o que aspira a conocer, no tienen límites y su natural condición le lleva a buscar siempre objetos y razones nuevas para vivir. Ortega y Gasset se fija en esta relación entre el sujeto que ama y el objeto amado «La ingente variedad y distancia entre esos objetos donde el amor se inserta nos hará cautos para no considerar como esenciales al amor atributos y condiciones que más bien proceden de los diversos objetos que pueden ser amados», o c., 64s («Facciones del amor»), también, Id , *El Espectador* (Madrid [4]1966), 217-226 («Para la cultura del amor»)

E. Fromm analiza los diversos «objetos amorosos» amor fraternal, amor materno, amor erótico, amor a sí mismo, amor a Dios, en *El arte de amar* (Barcelona/Buenos Aires 1980), 52-83

pareja humana, en todas las épocas, tradiciones y culturas, forma parte sustancial de la vida privada y social del hombre y es condición necesaria para la propagación y humanización de su especie. El amor en la especie humana cuenta con la voluntad tenaz de la propia naturaleza y con el consenso mismo del hombre, tal como se manifiesta en toda su cultura y especialmente a través de las instituciones del matrimonio y de la familia.

En el amor de la pareja la condición sexual del hombre se manifiesta en su plenitud y se decanta como una realidad llena de sentido para el individuo y para la especie humana. En el amor de la pareja la sexualidad alcanza su verdadera dimensión humana y revela su intención profunda en el proyecto de la humana naturaleza, constituida por el hombre y la mujer. Si se hace preciso tener una visión unitaria y completa del ser humano para interpretar objetivamente la experiencia universal del amor heterosexual, toda antropología o visión del hombre tiene que saber situar este dato en el conjunto de la realidad del hombre [30].

En el amor heterosexual hay un primer componente de contenido biológico-fisiológico, que va relacionado con los caracteres correspondientes de la sexualidad a los que ya nos hemos referido. En él se manifiesta la disponibilidad básica de la pareja para cumplir unas funciones que están al servicio de la generación. Dicho componente pertenece al nivel *genital* de la vida humana, es decir, a aquel que se refiere directamente al instinto sexual y al uso de los órganos de reproducción [31]. Un segundo componente es de tipo psíquico-voliti-

[30] «Según se es, así se ama», afirma Ortega y Gasset «Por esta razón —añade— *podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo de lo que una persona es*, en «El hombre interesante», o c , 51 «Pero hay situaciones —dice en otro ensayo—, instantes de la vida, en que, sin advertirlo, confiesa el ser humano grandes porciones de su decisiva intimidad, de lo que auténticamente es Una de estas situaciones es el amor En la elección de amada revela su fondo esencial el varón, en la elección de amado, la mujer El tipo de humanidad que en el otro ser preferimos dibuja el perfil de nuestro corazón», ensayo «La elección en amor», en *Estudios sobre el amor*, o c , 129

Jorge Manrique hace una poética descripción del amor en los versos titulados «Diciendo qué es amor»· Una de sus estrofas dice así «Es placer en que hay dolores, — dolor en que hay alegría, — un pesar en que hay dulzores, — un esfuerzo en que hay temores, — temor en que hay osadía, — un placer en que hay enojos, — una gloria en que hay pasión, — una fe en que hay antojos, — fuerza que hacen los ojos — al seso y al corazón» En *Obra completa* (Madrid [14]1981), 39. Ver PEDRO SALINAS, en el poema «La voz a ti debida» «Cuando tu me elegiste», *Poesías completas* (Madrid 1961), 194-195

[31] La moderna sexología presta especial atención al placer sexual, objeto de la libido, que se deriva de la excitación de las diversas zonas erógenas del cuerpo humano y que tiene su culminacion en el orgasmo producido por la unión sexual de la pareja. Dentro de una cultura que valora por encima de todo el placer, la sexualidad aparece como un instrumento ordenado a obtenerlo de una forma inmediata y sin cortapisas de ningún tipo La educación sexual debe estar atenta a la confusión que produce este

vo y abarca el amplio y complejo mundo de las emociones y sentimientos, juntamente con el de las preferencias y decisiones que llevan al hombre a una conducta práctica. Se sitúa propiamente este componente en el nivel *erótico* del amor heterosexual, es decir, aquel que se refiere al campo de la intercomunicación afectiva de la pareja humana y de su deseo de mantener entre sí unos lazos de amistad [32].

Hay en el amor entre el hombre y la mujer un tercer componente, que podemos denominar de tipo cultural-ideal, en el que se percibe la influencia de las costumbres y tradiciones, ideas y vivencias acerca de la relación de la pareja, tanto en el aspecto humano como en el social, religioso y jurídico. El amor humano se vive comúnmente en un contexto social que lo canaliza y regula, lo reconoce como base de convivencia y bien público, lo valora y asume como realidad normal y deseable de la existencia humana. Todo ello se hace presente en la experiencia concreta del amor heterosexual, en la forma de

planteamiento La genitalidad adquiere su verdadero sentido dentro del contexto general de la realidad del ser humano, hombre o mujer Esta al servicio de una relación de pareja que no será plenamente humana si no se produce en el seno de una amistad «conyugal», es decir, afianzada en el conocimiento y en el amor recíproco y dispuesta a crear un hogar Cuando se sale de este contexto, el uso de la sexualidad pierde su verdadero significado humano y se presta a una utilización egoísta del cuerpo sin consideración a la dignidad de la persona humana.

Cf BRUNNER, E, *Eros und Liebe* (Berlín 1937), BURNAFRT, L, *La révolution freudienne sexualité humaine* (París 1966), MARCUSE, H, *Eros y civilización* (Barcelona 1968), REICH, W, *La révolution sexuelle* (París 1968)

[32] Este segundo componente, a diferencia del primero, afecta directamente al psiquismo de la persona Abarca el ancho mundo de la humana afectividad y alcanza a todas aquellas personas y cosas con las que la persona está o puede estar relacionada Es principalmente en este campo donde la persona humana alcanza su madurez, aprendiendo a discernir sus sentimientos y a adaptarlos a la realidad de su vida, a conjugarlos con sus deseos y proyectos La necesidad de recibir y de comunicar afecto es muy superior al instinto genital, que depende de la capacidad biológica del individuo El niño y el anciano, al igual que el joven y el hombre maduro, necesitan querer y ser queridos

La afectividad puede manifestarse y desarrollarse en cualquier tipo de relación humana, homosexual y heterosexual, individual y colectiva y puede ir unida a toda clase de motivaciones, desde las más altruistas hasta las más egoístas Pero se hace sobre todo necesaria en la relación de la pareja, que no puede obedecer simplemente al instinto, sino que ha de basarse en sentimientos de amor verdadero La riqueza de la afectividad se hace también patente en la relación de la madre con el niño pequeño.

La humana afectividad va muy relacionada con la realidad del cuerpo y sus sentidos, a través de los cuales expresa y percibe sus sensaciones. Cf. DELESALLE, J., «Le plaisir, le bonheur y la joie», *MelScRel* 40 (1983), 3-29, CHAUCHARD, P, *L'équilibre sexuel* (París 1961); GOFFI, T., *Amore e sessualità* (Brescia 1964), DI MARTINI, N., *Sessualità, linguaggio d'amore* (Turín 1988), ORAISON, M., *Le mystère humain de la sexualité* (París 1966), PIANA, G., «L'educazione all'amore nel contesto della formazione integrale della personalità», *Seminarium* 24 (1984), 164-174, VV.AA (dir. M. Peretti), *La educación sexual* (Barcelona 1975)

concebirlo y de desearlo, en la imagen o *ideal* que la persona humana tiene acerca del amor verdadero [33].

Ordinariamente estos tres componentes del amor heterosexual van unidos entre sí, de forma que en la experiencia concreta de una pareja enamorada el amor no aparece sólo como instinto o como sentimiento o como ideal, sino que suele afectar al mismo tiempo a los diversos niveles del sentir, del percibir, del querer y del ser de la persona. El ideal del amor está ya de algún modo presente en el fenómeno del enamoramiento. Entre los elementos que integran dicho ideal, hay algunos que son más universales y esenciales a lo que el amor heterosexual conlleva por su propia naturaleza, como son la unión sexual de la pareja y el deseo de tener descendencia [34]. Otros van más relacionados con la forma de ser de la persona y con los modelos culturales en los que se expresa el ideal del amor.

En el análisis del amor hay que destacar el fenómeno del enamoramiento [35]. Este sentimiento aglutina en el hombre de forma connatural los diversos resortes de la sexualidad, pero se caracteriza por

[33] «Las nueve décimas partes de lo que se atribuye a la sexualidad —se atreve a decir Ortega— es obra de nuestro magnífico poder de imaginar, el cual no es ya un instinto, sino todo lo contrario: una creación», «La elección en amor», en o.c., 148.

Rabindranath Tagore canta así a la mujer. «Mujer, no eres sólo obra de Dios, los hombres te están creando eternamente con la hermosura de sus corazones. Por ti labra el poeta su tela de oro imaginaria, el pintor regala a tu forma, día tras día, nueva inmortalidad. Mujer, eres mitad mujer y mitad sueño» («El Jardinero», n. 59), en TAGORE, R., *Obra escogida* (Madrid [2]1956), 148.

[34] En el diálogo platónico sobre el amor se llega a la conclusión de que el objeto del amor «es la generación y la producción de la belleza». «Pero —pregunta Sócrates a la sabia Diotima— ¿por qué el objeto del amor es la generación?» A través del testimonio de Sócrates, Platón expone su doctrina, según la cual el hombre aspira a perpetuarse a través de la generación. En la naturaleza todo muere y renace sin cesar, no sólo en el orden físico, sino también en el de los conocimientos. El hombre mortal se hace de algún modo inmortal, a través de la nueva vida que brota de él. Según Platón, el afán del hombre de perpetuarse a través de la descendencia se cumple de forma más excelente en relación al espíritu, a la sabiduría, a las artes, a la búsqueda de la perfección y de la belleza, en *El banquete*, o.c., 531-538.

Cf. DAL MOLIN, N., «L'amore vuole eternitá. la progettualitá dell'amore», *CrOg* 78/6 (1993), 71-84.

[35] Para Ortega y Gasset, el «amor de enamoramiento» tiene dos «ingredientes». «el sentirse «encantado» por otro que nos produce ilusión íntegra y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra persona, como si nos hubiera arrancado de nuestro propio fondo vital y viviésemos trasplantados a él, con nuestras raíces vitales en el» («Para una psicología del hombre interesante», en o.c., 47). Ortega define este amor como «la entrega *por* encantamiento», ambos elementos, el encantamiento y la entrega, son esenciales a esta forma de amor (ib., 48). «Según se es, así se ama», afirma también el filósofo español (ib., 51), para quien el enamoramiento no es algo frecuente y tiene su «ratio» (ib., 54). Ortega considera que esta forma de amor es propia de la cultura occidental y se deriva del clasicismo griego, pero, en contra de la tendencia helénica a fijarse en el modelo masculino de perfección, en Occidente se entiende fundamentalmente como amor a la mujer (ib., 53, nota 1).

afectar hondamente a las capas más íntimas del espíritu humano, a su ansia profunda de felicidad, de afecto y ayuda, de afirmación, de sentido, de futuro, de seguridad. En el amor el hombre y la mujer creen encontrar su suerte definitiva y se juegan de algún modo su destino. La decisión de formar una comunidad conyugal conlleva por ambas partes una toma de conciencia que reviste una especial gravedad, en cuanto de ella pende fundamentalmente la felicidad [36].

El amor humano muestra una marcada tendencia selectiva, en la que interviene el instinto, el sentimiento y la imagen o ideal que la pareja tiene acerca del amor. Observa al respecto Ortega y Gasset que, a diferencia del instinto sexual, que «tiende a ampliar indefinidamente el número de objetos que lo satisfacen», «el amor tiende al exclusivismo» [37]. Esta tendencia va indudablemente relacionada con el carácter mismo de un amor que aspira a una unión con la persona amada en la totalidad de su ser y no solamente en la relación sexual [38].

[36] Esta decisión tiene para la pareja una especial trascendencia, tanto en relación al pasado como en relación al futuro El amor se ve frecuentemente como algo dado, un encuentro fortuito en el que obran causas involuntarias o desconocidas, y como algo que requiere una respuesta comprometida. El amor — afirma Max Scheler— «existe allí donde al valor dado ya en una persona como real se añade aún el movimiento, la intención hacia valores más altos pero que todavía no están dados como cualidades positivas», o c , 100-101 El enamoramiento puede ser un fenómeno pasajero y engañoso, advierte E. Fromm Cuando se basa exclusivamente en el deseo y la satisfacción sexual, «incurre en el error de creer que se ama cuando se desea físicamente, o c., 58-59

Los engaños respecto a lo que significa «estar enamorados» pueden ser muchos y son la causa de muchos desengaños amorosos Hay que tener también en cuenta que buen numero de uniones matrimoniales se llevan hoy a cabo sin valorar demasiado el hecho del enamoramiento, atendiendo más a otros aspectos prácticos de la unión y convivencia conyugal En todo caso, la garantía del amor no está en la fuerza del enamoramiento inicial, sino en la realidad misma de un amor recíproco, activo y transformador «El amor auténtico —afirma M. Scheler— es el que no se contenta con los valores reales en la persona amada, sino que la empuja a su ideal aún no conseguido», en *Principios de una etica personalista* (Barcelona 1976), 101

[37] Destaca Ortega el «carácter de profunda elección que posee el amor». «Basta para ello —añade— con no confundir el gusto y el amor» El amor, dice, es «por su misma esencia elección», «La elección en amor», o.c , 135-137

En el amor, el hombre (al igual que la mujer) percibe también la bondad y gratuidad de la existencia, descubre que la vida es don a la medida humana. La elección del amor está movida por profundos impulsos interiores y es respuesta a algo que se percibe y desea como extraordinariamente importante para la propia existencia. En el amor se revela y descubre el sentido de la vida, como realidad «gratificante», que colma el deseo humano y que integra toda la existencia. Es lo que late en la exclamacion de Adán ante la presencia de la mujer «Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gén 2,23).

[38] «La exclusividad del amor erótico —dice E Fromm— suele interpretarse erróneamente como una relación posesiva Es frecuente encontrar dos personas «enamoradas» la una de la otra que no sienten amor por nadie más, su amor es en realidad un

En cuanto realidad que afecta a dos personas distintas e implica la reciprocidad en el sentimiento y en el acuerdo, el amor tiende a la unión interpersonal, basada en la capacidad de entendimiento y convivencia entre ambos, en el conocimiento mutuo y la aceptación de las singularidades de cada uno, en la confianza, en la generosidad y capacidad de entrega del uno al otro. «El amor —dice Max Scheler— no consiste en una unificación con el amado, más bien el amor resalta la diferencia cualitativa entre ambos» [39].

El amor matrimonial representa el ideal del amor humano, situado en la realidad de la naturaleza humana bisexual. Significa y lleva a su plenitud humana la unión real de dos seres de la misma condición, llamados a complementarse y perfeccionarse en la totalidad de su quehacer y de su ser. Su grado de unión e identificación, y la forma en que dicha unión se vive y se siente, puede alcanzar tonalidades sublimes, comparables a las que alcanzan los místicos en su experiencia de amor y unión con Dios. Los profetas y los poetas místicos encuentran en el amor conyugal su mejor inspiración para expresar los misterios y las riquezas que descubren en su contemplación del amor divino [40]. También los enamorados se sienten a veces impulsados a expresar sus sentimientos con palabras escogidas y con gestos hermosos que revelan la sublimidad de su amor. El estado de enamoramiento crea en el interior del hombre y de la mujer una

egoísmo *à deux*.» «El amor erótico es exclusivo, pero ama en la otra persona a toda la humanidad, a todo lo que vive Es exclusivo sólo en el sentido de que puedo fundirme plena e intensamente con una sola persona», o c , 60

Cf NATALE TERRIN, A , «Per una fenomenologia dell'amore umano», en *CrOg* 78/6 (1993), 15-28.

[39] Cf SCHELER, M , *Principios de una ética personalista*, o c., 99. «Amar a alguien —añade Scheler— es precisamente amar a otro como un ser autónomo y diferente de mí. El verdadero conocimiento del hombre está en esta fuerza de trascendencia No se puede comprender a un ser más que partiendo de su propio centro y no se puede entrar en él más que por amor», ib., 99-100

Según L.-M Chauvet, el matrimonio tiene una «densidad antropológica singular», en cuanto hace efectiva «una alianza entre contrarios» «la de los sexos, cuya diferencia es como el paradigma de toda diferencia», la del amor exaltado por su carácter subjetivo, espontáneo e irracional y sometido a la ley, «objetiva, programada y censurante», y, en fin, la de los condicionamientos sociales que él regula y cuyas tensiones internas permite reducir No es casual que en la Biblia signifique también la «alianza de términos aparentemente contrarios la de Dios con la humanidad» Cf CHAUVET, L M , «Le mariage un sacrement pas comme les autres», en *MD* 127 (1976), 64-65

[40] Más adelante podremos ver la importancia que tienen las imágenes proféticas que comparan el amor de Dios con el amor del esposo, en orden a significar la sacramentalidad del matrimonio El libro del Cantar de los Cantares es el mejor ejemplo de la sintonía que puede producirse entre los sentimientos religiosos y los del hombre enamorado, cuando unos y otros llegan a la cumbre de su perfección En la literatura castellana, san Juan de la Cruz expresa con belleza inigualable el diálogo entre la Esposa que anhela la presencia, la vista y hermosura del Amado, y el Esposo que vigila el sueño de la Esposa *(Cántico espiritual)*

situación en la que se percibe la presencia de una realidad nueva que ilumina y da sentido a toda la existencia. El amor lleva consigo una impronta misteriosa y sagrada, que impulsa al enamorado a arrodillarse no ya sólo ante la persona amada, sino también ante el Dios de la creación que hace al hombre partícipe de tanta felicidad [41].

[41] El libro del Génesis, como veremos más adelante, refleja certeramente este sentimiento cuando describe la creación de la mujer. La tendencia a divinizar y sacralizar el amor, y sobre todo la unión conyugal, es frecuente en las tradiciones religiosas y culturales. Las formas en que se manifiesta este respeto casi sagrado a la intimidad de la pareja varían notablemente según la tradición de los pueblos y la cultura de los tiempos. El poeta Rabindranath Tagore expresa con belleza suprema los sentimientos de la pareja hindu:

«Te alabo, mujer, porque con una mirada puedes robar al arpa toda su riqueza melodiosa, y ni siquiera escuchas sus canciones. Te adoro porque, pudiendo humillar las cabezas mas altivas del mundo, amas a los desconocidos de la tierra. Me conmueves porque esos brazos, cuya hermosura diera gloria a un rey, son los esclavos diarios de tu hogar humilde», TAGORE, R., «El Jardinero». *Obra escogida* (Madrid ^{2}1956), 161-162.

CAPÍTULO II

PRESUPUESTOS CULTURALES SOBRE LA FAMILIA Y EL MATRIMONIO

BIBLIOGRAFIA

DACQUINO, D., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia* (Turín 1984); FLANDRIN, J. L., *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société* (París 1976); GEMELLI, A., *Origines de la famille* (París 1923); LECLERCQ, J., *La familia. Según el derecho natural* (Barcelona 1965); MICHEL, A., *Sociología de la familia y el matrimonio* (Barcelona 1974); MITTERAUER, M.-SIEDER, R., *Vom Patriarchat zur Partnerschaft: Zum Strukturwandel der familie* (München 1977); MONACO, A. LO, *La famiglia nella storia della civiltà* (Roma 1945); ROSENBERG, C. E., *The family in history* (Pennsylvania 1975); VV.AA. (dir. A. Burquière), *Historia de la Familia*, 2 vols. (Madrid 1988); VV.AA. (dirs. H. Giese-A. Willy), *Mensch, Geschlecht, Gesellschaft* (París-Frankfurt 1954); WESTERMARK, E., *Histoire du mariage*, 3 vols. (París 1934s).

Introducción

Del análisis antropológico del amor heterosexual, pasamos al estudio de la realidad sociocultural de la familia y del matrimonio. En este capítulo nos fijaremos en las formas prácticas de vida y de asociación humana, que van ligadas a concretos factores sociales y a las pautas y normas establecidas por costumbre o consenso de la convivencia humana. Esta exposición no puede limitarse a conocer los datos que nos ofrecen las ciencias históricas, dado que la realidad social de la agrupación familiar es anterior a cualquier vestigio de la conducta humana, sino que intenta dar una panorámica general acerca de los orígenes de la familia y el matrimonio.

El conocimiento que actualmente tenemos acerca de la prehistoria humana no nos permite tener una idea clara sobre el comienzo de la vida familiar, las formas primeras de la conducta sexual del hombre y las funciones que desempeñaba en la más remota antigüedad el grupo social de la familia. Para llegar a algunas conclusiones al respecto, hemos de servirnos de teorías basadas en la interpretación de datos posteriores que nos ofrece la investigación sobre la historia y cultura del hombre [1].

[1] En la segunda mitad del siglo XIX, tuvieron gran eco las teorías expuestas por J. J. Bachofen *(Das Mutterrecht*, 1861) y L. H. Morgan *(Systemes of consanguinity and*

Comenzaremos analizando la distinta función que, de acuerdo con su condición sexual, ordinariamente tienen el hombre y la mujer en la vida social y las primeras manifestaciones que aparecen en la historia de la cultura acerca del ordenamiento sexual en la familia y de la celebración del matrimonio. Posteriormente, nos fijaremos en las realidades sociales y en las ideas que condicionan las costumbres y prácticas de la vida matrimonial, y terminaremos viendo los modelos de familia que predominan en la antigüedad y las normas que se siguen para su regulación. Este capítulo atenderá especialmente a los orígenes históricos del matrimonio y de la familia, dejando para capítulos posteriores lo que se refiere al desarrollo de la institución matrimonial en el cristianismo occidental.

Funciones de los esposos en el grupo familiar primitivo

Nos parece interesante comenzar analizando el distinto papel que en la vida social ejercen el hombre y la mujer, teniendo en cuenta que la diferenciación sexual tiene ante todo, especialmente en las sociedades antiguas, unas derivaciones prácticas en el ordenamiento general de la comunidad familiar o social. No queremos apoyarnos simplemente en los escasos datos históricos de que disponemos, sino también en una «filosofía social» que interprete los hechos en la perspectiva del significado social que tiene la condición masculina o femenina del ser humano [2].

affinity, 1871, *Ancien society*, 1872), según las cuales los inicios de la convivencia humana están marcados por la promiscuidad sexual. La obra del discípulo de K Marx, F Engels, sobre *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado* (Madrid 1970), sigue de cerca las ideas de Morgan

Los etnólogos clásicos y modernos rechazan este punto de partida, basados en la experiencia de los pueblos que actualmente viven en condiciones primitivas y en el hecho de que el grupo familiar aparece siempre en los pueblos antiguos firmemente estructurado Sobre este tema, cf ALVAREZ VILLAR, A., *La etica de los pueblos primitivos* (Madrid 1969), BURGESS, E. W -LOCKE, H J, *The family From Institution to Companionship* (New York [2]1953); LEVI-STRAUSS y otros, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia* (Barcelona 1974), MALINOWSKI, B., *Vida sexual de los salvajes del nordeste de Milanesia* (Madrid 1971), MCLENNAN, F, *Primitive mariage* (London 1965), MEAD, M., *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, o.c , MOHR, R , *La ética cristiana a la luz de la etnología* (Madrid 1962), THIEL, J P, «La antropología cultural y la institución matrimonial», *Concilium* 55 (1970), 169-182, TULLMANN, A , *Vida amorosa de los pueblos naturales* (Barcelona 1963).

[2] El trato recibido por la mujer en las diversas culturas de la Antigüedad responde fundamentalmente a la realidad social y cultural en que se desenvuelven dichas culturas Aparte de las distintas funciones que desempeñan el hombre y la mujer en razón de su sexo, hay que tener en cuenta la desigualdad social que existe no sólo por razón del sexo, sino también en relación con la clase social a la que se pertenezca Así, el señor o la señora pueden disponer de su esclavo o esclava en asuntos que conciernen a

La importancia social del hombre y especialmente de la mujer no se percibe justamente si se atiende únicamente a los aspectos que tienen un mayor protagonismo en la sociedad. Muchas tareas que recaen de ordinario más directamente sobre la esposa, como las que se refieren al cuidado y primera educación de los hijos, que son trascendentales para el desarrollo del individuo y de la convivencia, no alcanzan por lo general inmediato relieve social. La influencia que la mujer puede tener en el hombre, y a través de él en la sociedad, es por su naturaleza de carácter íntimo, y aunque pueda ser fácilmente percibida por los demás, no llega a ser debidamente calibrada y valorada.

Si nos remontamos a los primeros tiempos de la humanidad, cuando supuestamente la organización de la vida social estaba reducida a unos imperativos mínimos y esenciales de convivencia, cuando las realidades económicas, culturales o religiosas que conformaban la vida social quedaban dentro de un entorno muy reducido, se intuye fácilmente que la influencia de la mujer fuera extensa y profunda [3]. La dependencia sexual y afectiva del hombre respecto a la mujer, el mayor ascendiente que la mujer adquiere sobre los hijos a causa de su contacto más directo y frecuente con ellos, de su mayor entrega y capacidad de adaptación, favorecen una idea muy elevada acerca de la importancia social de la mujer, como se refleja en las primeras huellas de la actividad artística del hombre [4].

la vida sexual o a la descendencia, como es el caso de Sara, la mujer de Abrahán, que entrega a su esposo la esclava egipcia Agar, para poder tener de ella hijos (Gén 16,1-4) El Código de Hammurabi (h 1700 a. C) sólo permite al varón tomar una segunda esposa en caso de esterilidad de la primera, cf VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964), 55

Al igual que en otros pueblos contemporáneos del entorno mediterráneo, el papel de la mujer es subalterno al del marido y se reduce a la vida doméstica y a tareas sencillas del trabajo del campo o del cuidado del ganado (Gén 29,9, Rut 2,9)

[3] En una etapa primitiva de la cultura humana, en que la economía del grupo familiar dependía del cultivo de frutos del campo o de animales domesticados, pudo darse cierta superioridad social de la mujer sobre el varón (una forma de matriarcado). Las palabras del Génesis: «Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer» (Gén 2,24), parecen tener en cuenta esta situación Cf HARING, B., *El matrimonio en nuestro tiempo* (Barcelona 1964), 118-119.

[4] El arte primitivo se recrea reproduciendo a la mujer en estatuillas que exaltan determinados rasgos y características del sexo femenino, en especial su fecundidad y benevolencia En el arte de la cerámica, una de las primeras huellas de la civilización, la mujer toma parte muy activa. Otras actividades, como las relacionadas con el tejido, suelen ir asociadas sobre todo a la mujer, por no hablar de las tareas domésticas relacionadas con la alimentación y el desarrollo de la vida familiar El cuidado de la hacienda en las primeras etapas de la civilización (neolítico), cuando la economía se basaba en el aprovechamiento de algunos animales domesticados, en la pesca rudimentaria y en la recolección de los frutos del campo, dependía probablemente en gran medida de la mujer

Sin embargo, la aportación de la mujer a la civilización hay que verla sobre todo

Por su condición natural, la mujer aparece especialmente ligada a todo aquello que constituye el entorno más cercano y directo de la naturaleza, del que forman parte el hombre mismo, al que se siente unida; los hijos, que son el fruto de sus entrañas; la tierra, que le ofrece el sustento y todo lo que en ella es aliento de vida, recreo y ayuda. La mujer está especialmente dotada para la comunión con la naturaleza, con sus estaciones y manifestaciones, con el ritmo y proceso de la vida que se recrea perennemente a través del nacimiento y de la muerte.

A diferencia del varón, más atraído por la libertad y las actividades que tienen una inmediata repercusión social, la mujer se siente especialmente inserta en el proceso de la vida, llamada a la solidaridad con aquellos seres que son anticipación y prolongación de su propia existencia. Su condición femenina le hace sentirse más directamente implicada en la realidad de la familia, bien sea aquella en la que ha nacido o la que ella pretende construir. A la luz de los cambios que el papel de la mujer ha sufrido en los últimos tiempos, podemos constatar cómo las diferencias en el tipo de funciones que ejercen el varón y la mujer, tanto en la vida familiar como social, son mucho más acusadas en las culturas antiguas, acomodadas a las condiciones naturales de la vida, que en las modernas, sometidas al esfuerzo de la competitividad [5].

La condición natural de la mujer y en especial su capacidad y dotación para engendrar y cuidar sus hijos, cualidad que no comparte en el mismo sentido con el varón, determina en las normales condiciones de la vida que ella intervenga de forma más constante y activa en las tareas relacionadas con la familia, con su identidad y estabilidad. El varón puede estar en igual y aun mayor medida interesado por la realidad de la familia, puede estar incluso volcado en favor de su prosperidad y seguridad, pero su relación con ella es normalmente de distinto carácter, menos cercana y asidua, menos detallada y abarcadora que la de la mujer.

Para poder concretar mejor cuáles fueron en los orígenes de la convivencia humana las funciones familiares del varón y de la mujer, tendríamos que tener un conocimiento más claro del que actual-

desde su especial dotación psicologica y espiritual para una educacion del hombre equilibrada y cercana a los sentimientos y a las necesidades vivas del ser humano

[5] La separacion entre hombres y mujeres es una norma común en la Antiguedad e incluso en los tiempos modernos, hasta épocas muy recientes. La sociedad ha prestado especial atención a la educación del varón por razones prácticas, ya sea de carácter militar o de intervención en la actividad politica, economica, social o religiosa La presencia de la mujer en la vida griega quedaba relegada a la vida familiar En la antigua China, hombres y mujeres estaban separados de forma estricta por razones tanto de trabajo (el boyero y la tejedora) como culturales. Cf. MONTENEGRO, A., *Historia de la China Antigua* (Madrid 1974), 175-183.

mente tenemos acerca del comportamiento primitivo del ser humano en lo que se refiere al ejercicio de la sexualidad y a las relaciones humanas entre los miembros de una misma familia o comunidad. El dato más firme con el que contamos al respecto es el que habla de una forma primitiva de agrupación familiar, en la que se reconocen unos vínculos de parentesco más o menos extendidos, con referencia a un tronco común o primera pareja de la que dimanan todos los descendientes [6].

Los vínculos establecidos por vía generacional crean un tipo de solidaridad natural, basada tanto en la realidad de una convivencia y dependencia íntima de los miembros de una familia como en la conciencia que éstos tienen de pertenecer a una misma estirpe en la que encuentran su apoyo y seguridad [7]. Dichos vínculos están arraigados en la carne y en la sangre, es decir, en la comunidad de origen, de afecto y de vida que crea el parentesco, y son, después de muchas generaciones, el fundamento que ostentan los pueblos para proclamar su identidad [8].

[6] *Los antropólogos y sociólogos manejan frecuentemente los conceptos de matriar*cado y patriarcado como denominaciones que recogen un determinado predominio de la mujer o del hombre en la organización y dirección de la vida social. Se trata sin embargo de términos ambiguos, que no siempre se interpretan y aplican del mismo modo. El matriarcado (y correspondientemente el patriarcado) se produce en general como consecuencia de un predominio económico de la familia de la esposa (en la que se integra el marido) y de la prioridad de la línea (ascendencia-descendencia) materna sobre la paterna (o al revés)

En la práctica no suelen producirse estas situaciones en estado puro «El matriarcado (gobierno absoluto de las mujeres) y el patriarcado (gobierno absoluto de los hombres) constituyen casos extremos extraordinariamente raros; en la mayoría de las sociedades, sean o no ilustradas, las diferencias de condición social entre los hombres y las mujeres son relativamente ligeras», así opinan BEALS, R -HOIJER, H , *Introducción a la Antropología* (Madrid 1971), 502. Sobre este tema, cf PESTANA, A , *Sexo Naturaleza y poder* (Madrid 1984), REEVES, P., *Poder femenino y dominio masculino Sobre los orígenes de la desigualdad sexual* (Barcelona 1986).

[7] Este tipo de solidaridad es más fuerte en las sociedades antiguas y tiene mayor arraigo hoy entre los pueblos y comunidades que mantienen sus formas de vida primitiva o tradicional La devoción, el amor y el apego a los antepasados son sentimientos que están siempre muy vivos en todos los hombres y los pueblos El árbol genealógico se conserva y recuerda, tanto en el pasado como actualmente, a través de generaciones La transmisión de bienes y de títulos suele hacerse teniendo en cuenta los grados y líneas de parentesco Los deseos y legados se confían de ordinario a hijos y nietos o parientes mas proximos. Cf THIEL, J P , a c , 170-172, ZAHAN, D , «El vínculo matrimonial: ejemplos africanos», en VV AA (dir. R Metz-J. Schlick), *Matrimonio y divorcio* (Salamanca 1974), 73-81.

[8] Estrechamente relacionada con este principio de solidaridad de raza o estirpe está la atención prevalente que el hombre de estas primeras culturas presta al hecho de la descendencia En los hijos se prolonga la propia estirpe y a traves de ellos se asegura su continuidad y grandeza. Otros aspectos, como los que se refieren a la relación intima de la pareja o a los valores morales que deben adornar la vida de los hijos, quedan en este momento mas ocultos Cf THIEL, J P , a c , 173-175 Los conceptos de parentesco,

El matrimonio en sus orígenes

A partir de estos datos básicos, que son aplicables a la generalidad de los pueblos primitivos, podemos intentar comprender otros relativos a las primeras manifestaciones de vida familiar, que van con ellos relacionados. El primero de ellos, y el más importante por la universalidad y severidad con que se manifiesta, es el conocido como «tabú del incesto» [9]. La prohibición de las relaciones sexuales entre padres e hijos y entre hermanos o familiares cercanos, que se reconoce de forma unánime desde los orígenes más remotos de la humanidad, no tiene solamente un significado moral o de protección de la descendencia, sino que es una forma de abrir la relación de la pareja humana hacia personas que pertenecen a distintos grupos sociales [10].

consanguinidad y afinidad varían notablemente en las distintas culturas. Cf GOODY, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa* (Barcelona 1986), LEVI-STRAUSS, C , *Las estructuras elementales del parentesco* (Barcelona 1981), PASTOR RAMOS, G , *Sociología de la familia Enfoque institucional y grupal* (Salamanca 1988), 228s

[9] Tema profundo, al que se ha dedicado mucha literatura. Los sociólogos ven en él una de las más primitivas manifestaciones de la normatividad humana, y algunos, como Lévi-Strauss, encuentran en él el comienzo de una sociedad propiamente humana La moderna psicología, y con ella la literatura contemporánea, han querido descubrir en este tabu el reflejo de ocultas y reprimidas pasiones que enfrentan, por motivos de autoridad o de sexo, a los hijos con el padre. La tragedia del rey Edipo, genialmente plasmada por Sófocles, refleja la obviedad de una norma de vigencia universal

La prohibicion del incesto puede abarcar diversos parentescos, según las costumbres de los pueblos, y tiene algunas excepciones, como la de la familia real egipcia, dentro de la cual se admitían uniones entre hermanos Cf. BELTRAO, P , *Sociología de la familia contemporánea* (Salamanca 1975), 10, DURKHEIM, E , «La prohibition de l'inceste et ses origines», en *L'Année sociologique* 1 (1898), 1-70, PASTOR RAMOS, G , o c , 152

[10] El significado del tabú del incesto es complejo Revela ya una conciencia del ser humano acerca de la inconveniencia de las relaciones incestuosas, tanto desde el punto de vista convivencial y educativo como higiénico y moral. En cuanto «tabu», indica que se trata de una norma apoyada en principios inapelables, cualesquiera fueran luego los apoyos religiosos, éticos, legales o penales Por lo que se refiere a sus consecuencias sociales, favorece la exogamia en cuanto obliga a buscar pareja fuera del círculo familiar mas íntimo En sociedades primitivas, que tienden por diversas razones a cerrarse en si mismas, la union de la pareja es un vehículo de comunicacion e intercambio entre distintos grupos sociales, familias, tribus o pueblos

La exogamia es compatible con la tendencia muy frecuente en los pueblos a preferir los matrimonios entre personas del mismo linaje o nacion En la Biblia se prohíbe terminantemente el incesto (Lev 18,6-23 y 20,21) No obstante, Tobit aconseja a su hijo Tobías que tome como esposa a una de sus parientes (Tob 4, 12) En una epoca más antigua, el padre de Moisés había tomado por esposa a una tía suya (Ex 6,20) y Abrahán, a su hermana de padre (Gén 20,12) En tiempos de David, este grado de parentesco aún no constituía impedimento (2 Sam 13,13) Cf GRELOT, P , «El matrimonio en el Antiguo Testamento», *Concilium* 55 (1970), 200-201.

De acuerdo con este fuerte sentimiento de solidaridad familiar que tienen las culturas más antiguas, el matrimonio constituye ante todo un asunto colectivo, en el que intervienen en primer lugar los padres o responsables del grupo familiar y en el que se sienten implicados todos los miembros de la familia [11]. Gracias a ello, la consideración que se deben entre sí los nuevos esposos no depende exclusivamente de sus sentimientos o actitudes personales, sino que encuentra un clima de favorecimiento y ayuda en el compromiso que implícitamente contraen entre sí las familias de los esposos.

El matrimonio es desde muy antiguo en la historia de la humanidad un asunto de interés social de carácter bilateral y contractual, en cuanto supone de parte de la familia de la novia la cesión de uno de sus miembros, y de parte de la del novio, la oportunidad para obtener descendencia [12]. La novia es considerada el valor principal de este contrato, por lo cual la familia del novio ha de dar a la de la novia una dote como signo de que ésta pasa a pertenecer a la familia del novio [13]. La costumbre de la dote, practicada en la cultura griega desde tiempos remotos, se generaliza en Occidente, como veremos más adelante [14].

[11] La intervención de los padres en el matrimonio de sus hijos, de uso normal en las sociedades antiguas, es una manifestación de la «autoridad» que el «pater familias» ejercía sobre sus hijos, pero no significa que los novios carecieran de libertad para elegir pareja. Para griegos y romanos, la autoridad del padre sobre todos los que formaban parte de su familia era en un principio ilimitada. El era el dueño del hogar y el representante de la divinidad protectora de la familia. Según Max Weber, el origen de la «patria potestas» se explica por una mezcla de factores económicos, sociales, políticos y hasta religiosos. Cf. PASTOR RAMOS, G., o. c., 104-105; SCHILLEBEECKX, E., *El matrimonio realidad terrena y misterio de salvación* (Salamanca 1968), 110-112, 204-208; THIEL, J. P., a. c., 170-172.

[12] En las culturas antiguas, como ya hemos indicado, los hijos tienen un valor primordial, hasta el punto de que la esposa puede ser abandonada en el caso de que no tenga descendencia. Esta posibilidad es aceptada e incluso viene regulada en casos concretos. Un hombre estéril es mirado con desprecio. Cf. THIEL, J. P., ib., 174, 178.

[13] La dote que recibe la familia de la novia, según costumbres muy antiguas y generalizadas, no es propiamente el precio que se pone a una compra, ya que en la práctica de muchos pueblos queda reducida a objetos de carácter simbólico sin valor económico importante, sino la garantía de que la novia pasa a ser pertenencia de la familia del novio. El carácter específico de la dote, en cuanto se distingue del pago de un objeto cualquiera, indica que la mujer no se compra como una esclava, sino que se adquiere en calidad de esposa y madre de sus futuros hijos. La dote es también una forma de dar seriedad social al acuerdo matrimonial, que por su caracter no debe ser facilmente roto ni minusvalorado. Las antiguas leyes babilonicas y asirias reconocen la practica del «tirhatu», o cantidad determinada de dinero que se entregaba al padre de la novia o a la misma novia. Cf. SCHILLEBEECKX, E., o. c., 111; VAUX, R. DE, o. c., 58-62.

[14] Entre los griegos, a partir de los tiempos homéricos, existe la costumbre de la dote y de los regalos de petición de mano de la novia («hedna»). Generalmente es el padre de la novia quien recibe una dote de la familia del novio. Segun cuenta Plutarco,

El matrimonio, realizado con el acuerdo de las familias de los novios, constituye asimismo una fiesta para ambas familias y personas allegadas o amigas, que muestran así su solidaridad con un acontecimiento que tiene hondas repercusiones para los esposos y para sus familiares [15]. Pero el matrimonio no se queda en una celebración festiva, sino que es el comienzo de la vida de una nueva familia, que está exenta de problemas y conflictos. Las sociedades más primitivas tratan ya de responder a estas dificultades con prácticas y normas que tienen en cuenta las circunstancias específicas de cada pueblo y cultura.

El matrimonio y los condicionamientos sociales

El matrimonio, en cuanto vinculación de la pareja humana, es un hecho común a todas las culturas, pero en cuanto realidad social está sometido a la influencia de aquellos factores que configuran la vida de los pueblos. Teóricamente, la unión entre el hombre y la mujer obedece a factores sentimentales, de atractivo mutuo y al deseo de

el legislador ateniense Solón suprimió las dotes, porque no quería que el matrimonio fuese por interés, sino que se fundase en «el deseo de procreación, en el cariño y en la benevolencia» Cf. PLUTARCO, «Solón», en *Vidas paralelas* (México 1982), 97

En tiempos de Pericles, se introduce de nuevo el uso de que la novia vaya equipada con una dote Cf. BEALS, R -HOIJER, H , o c , 527-530, BURCKHARDT, J , *Historia de la cultura griega* 4 (Barcelona 1954), 209, nota 304, GOODY, J , «¿Del precio de la novia a la dote?», o c , 325-353; FINLEY, M I., «Matrimonio, venta y regalo en el mundo homérico», en *La Grecia Antigua* (Barcelona 1984), 264-278, LACEY, W K , *The Family in classical Greece* (Londres 1968)

[15] Entre los griegos y romanos, las ceremonias de la boda tenían un caracter eminentemente religioso· la novia despedía a los Lares o divinidades protectoras del hogar que abandonaba, para acogerse a los Lares de la familia de la que pasaba a formar parte. Las ceremonias nupciales constaban de tres partes la «traditio puellae», que tenía lugar en casa de la novia, la «domum ductio», o traslado de la novia a casa del novio, y la «confarreatio» El padre de la novia hacía la entrega de su hija al novio («ekdosis», entre los griegos), despues de ofrecer un sacrificio a las divinidades domésticas propias

Seguía luego la conducción procesional de la novia, en un carro, vestida con la túnica blanca, velada y coronada, a la casa del novio Este introducía a la novia en brazos, simulando un rapto, procurando que sus pies no tocasen el umbral de la puerta Finalmente, la novia era conducida ante el altar doméstico, donde se la rociaba con el agua lustral y ella tocaba el fuego sagrado, al tiempo que se recitaban unas oraciones y se ofrecía el sacrificio

La ceremonia terminaba con el acto de la «confarreatio», en el que los novios compartían el pastel nupcial («panis farreus»). una pequeña torta de harina que era la prenda sagrada del matrimonio Estas ceremonias podían ir acompañadas de otros usos y costumbres En epocas más tardías, intervienen en los sacrificios los sacerdotes y sacerdotisas Cf. NOCENT, A., «Il matrimonio cristiano», *Anamnesis* 3/1 (Génova 1986), 306-307, SCHILLEBEECKX, E., o.c , 109-112, 205-214 Ver c 8, nota 7

tener hijos y formar una propia familia [16]. Pero, de hecho, la constitución de un matrimonio y de una familia depende de la posibilidad social de hacerlo, es decir, de los derechos y medios que la sociedad concede a un individuo para que éste pueda unirse a una mujer y formar una familia [17].

Tanto en el pasado como en la actualidad, el matrimonio se ve necesariamente condicionado por los factores socioeconómicos. Los esposos necesitan disponer de unos recursos materiales para formar un hogar y poder sostenerse a sí mismos y a los hijos. Las dificultades para contraer matrimonio en el pasado eran grandes, si se tiene en cuenta la falta de medios y recursos propios de los cónyuges y la dependencia económica de los hijos respecto a la haciencia de los padres. La pareja de entonces aspiraba, sin embargo, a cubrir pocas necesidades y en general se adaptaba a las condiciones de su nivel social. La intervención de los padres o tutores y la estructura de la sociedad antigua, con una marcada diferenciación de clases sociales, facilitaba la formación de los matrimonios [18].

Los sociólogos analizan la influencia que los factores socioeconómicos tienen sobre la familia, las funciones que desarrolla, las re-

[16] En Occidente, damos por supuesto que el matrimonio es consecuencia y fin de un proceso de enamoramiento que supone el conocimiento y la elección de la pareja En otras culturas, en las que los padres intervienen decisivamente en la formalización del matrimonio de sus hijos, se reconoce también la importancia del amor de la pareja, como realidad previa y consiguiente a la celebracion del matrimonio.

Un ejemplo de amor matrimonial, que perdura incluso después de la muerte de la esposa, es el que muestra Admeto por Alcestes en la tragedia de Eurípides El rey de Feres se expresa en estos términos, dirigiéndose a su esposa Alcestes, ya moribunda «Que jamás, incluso en la muerte, sea separado de ti, el único ser que me ha sido fiel» Cf Aries, Ph , «L'amour dans le mariage et en dehors», *MD* 127 (1976), 140-141, cf «Alcestes», en VV AA., *Teatro griego* (Madrid 1968), 806 Ver c 5, nota 19.

[17] En la decisión matrimonial pueden intervenir, además del amor, otras razones de conveniencia que no son por fuerza despreciables. Gregorio Marañón habla del «profundo sentido biológico del matrimonio por conveniencia, siempre que esta conveniencia no sea el mero egoísmo de los cónyuges, sino la salud física y espiritual de la descendencia», cf «Soledad y libertad», en *Vida e historia* (Madrid 1958), 16

En la antigua Roma (s vi a C.), la esposa estaba sujeta a la potestad marital y la mujer no casada dependía en todo de la tutela del pariente más próximo. Esto motiva el que las mujeres que disponen de bienes traten de emanciparse a través de matrimonios útiles La ley Voconia prohíbe nombrar herederos en testamento a las mujeres Las mujeres ricas, una vez que se han librado de la tutela del padre o del marido y tienen libre facultad de sus bienes, se sirven de «procuradores» que gestionen su fortuna Cf. Mommsen, T , *Historia de Roma* 1 (Madrid 1960), 1136-1137, 2 (Madrid 1960), 1039.

[18] Los problemas económicos constituyen a veces un obstaculo insalvable para acceder al matrimonio En la Edad Media, la mujer europea se exponía a quedarse soltera si no disponía de la dote No faltan ejemplos de parejas enamoradas que por motivos económicos han sacrificado su amor En la práctica no es infrecuente que el matrimonio sea un factor de equilibrio social, una especie de alianza entre la belleza y la riqueza. Los matrimonios por conveniencia de Monarquias o Estados son un recurso usual en la política de todos los tiempos

laciones de la pareja y la forma de vida de los miembros que la componen. Evidentemente, todo grupo humano o familiar tiene que atender en primer lugar a las propias necesidades de subsistencia y protección. La familia cuenta para ello con los medios que le ofrece el entorno natural en que vive y con los sistemas de producción y consumo de que dispone la sociedad de la que forma parte. Esto condiciona la forma de vida de la familia, las relaciones entre los esposos y entre padres e hijos, las diferentes funciones que en ella ejercen los varones y las mujeres, las tareas educativas y sociales que recaen sobre la institución familiar [19].

Desde los orígenes de los tiempos hasta hoy, el hombre ha vivido en condiciones de vida muy diferentes y en la actualidad se dan en la geografía humana situaciones socioeconómicas muy variadas que condicionan grandemente la vida de sus habitantes y en particular las formas de vida familiar [20]. Pero el modelo de familia que rige en las diversas culturas no puede explicarse solamente desde las realidades económicas, sino que presupone una idea de la familia de raíces culturales más profundas.

Idea del matrimonio y de la familia en la historia

El matrimonio y la familia, en cuanto pertenecen al acervo cultural humano, son exponente de la idiosincrasia de cada pueblo, de su historia e identidad cultural, de sus sentimientos y creencias, de sus principios éticos. Los historiadores clásicos anotan con interés, entre

[19] No coinciden los sociólogos a la hora de determinar cuáles son las funciones primordiales de la familia. El marxismo ha querido reducir la familia a un mero factor económico-social, cuya existencia va ligada a la propiedad privada y determinados intereses de clase. Para G P Murdock, las funciones de la familia son cuatro socialización de los niños, cooperación económica marido-mujer, reproducción y relaciones sociales, MURDOCK, G P , *Social Structure* (New York 1949) W J Goode las resume en tres reproductiva, de posicionamiento social y de inculturación de los hijos. Ira Reiss da especial importancia a la función de acogida psíquica incondicional de los hijos Cf. PASTOR RAMOS, G , o c , 80-83.

[20] Algunos autores establecen una relación entre los modelos económicos de la familia y las virtudes que caracterizan a un determinado tipo de familia Los primitivos pueblos recolectores, cuya actividad es compartida de forma igualitaria por todos los miembros del grupo familiar, tendrían un elevado sentido de la fidelidad conyugal, a diferencia de los pueblos que viven de la caza organizada, ejercida por el varon, que lleva consigo un mayor distanciamiento de éste del hogar Cf. HARING, B , o c , 116-123.

En el siglo de Pericles, ocupan un lugar relevante en la vida de los griegos las «heteras» A ellas se refieren con frecuencia los poetas griegos, para escarnecerlas y también a veces para hacer relucir sus buenos sentimientos. Podían ser esclavas que se vendían y cambiaban y personas libres que poseían casas suntuosas Cf BURCKHARDT, J , o c , 5 (Barcelona 1963), 183-187.

las peculiaridades de los pueblos visitados o conocidos por referencias, aquellas que se refieren a la vida conyugal y familiar. Los grandes pensadores de la antigüedad se ocupan también de estos temas. Las normas y orientaciones morales que encontramos en los escritos antiguos tienen muy en cuenta lo que se refiere a la conducta humana en dicho campo. Las primeras manifestaciones literarias de los pueblos se hacen eco de las repercusiones que tienen en la vida humana los sentimientos y las realidades de la familia [21].

La obra sobre *Economía doméstica,* atribuida a Aristóteles, concede a la familia una importancia primordial en las ocupaciones y deberes del ciudadano griego. El arte de gobernar una familia es equiparable al de gobernar una nación o estado [22]. Las relaciones entre los esposos han de estar basadas en el respeto a la dignidad y a los derechos de cada uno, en el cumplimiento de las funciones que ambos tienen en relación con el hogar, en la estima mutua y en la armonía de mente y de corazón [23].

[21] Herodoto se refiere a la forma en que los babilonios toman esposa reunidas las doncellas del lugar, los varones hacen una especie de puja, ofreciendo mas dinero por aquellas que son las preferidas, las más defectuosas quedan para aquellos que disponen de menos medios. No se trata propiamente de una compra, sino de una dote, por la que el varón queda comprometido a retener a la mujer elegida como esposa Las mujeres menos dotadas quedaban de algun modo favorecidas por las más hermosas, dado que participaban de la dote alcanzada por todas Cf HERODOTO, I (Clío), 196. *Historiadores griegos* (Madrid 1968), 97-98

Un texto egipcio del tercer milenio antes de Cristo (5ª dinastia) dice «No seas áspero con tu esposa, con facilidad la convencerás si usas la persuasion y no la violencia Satisface sus deseos, debes estar pendiente de ellos Háblale con ternura » (Instrucciones del ministro Ptah-hotep, gobernador de Menfis), tomado de ALONSO, M , *Historia de la Literatura mundial* I (Madrid 1969), 990-991

[22] Aristóteles cita los versos de Hesiodo (ver nota 1 del c 3) que recogen los elementos esenciales de un hogar «Se necesita primero la casa y la finca, y una mujer, un robusto buey de labranza, para la tierra». ARISTOTELES, *Economia doméstica*, l 1, c 2; cf *Aristóteles Obras* (Madrid 1967), 1378 La obra de Aristóteles va dirigida al cabeza de familia, que debe saber cómo administrar su hacienda Entre los componentes humanos de la familia, la mujer es lo primero, «porque nada hay más natural que el vínculo y la unión entre la mujer y el varon» (ib) El Peripatético expresa estas mismas ideas en su obra *Politica*, l 1, c 1 y 5 (ib , 1412, 1424) Cf ESTEBANEZ, E G , «La cuestión feminista en Aristóteles», *EstFil* 33 (1984), 9-39 Sobre la mujer, el matrimonio y la familia entre los griegos, cf BURCKHARDT, J., o c , 4, 208s, 332s; 5, 177s.

[23] El tratado aristotélico sobre *Economía doméstica* se refiere detalladamente a los deberes conyugales el marido no debe cometer injusticia alguna contra su esposa (l 1, c 4 o c , 1379), «la buena esposa debe ser la señora de su casa, teniendo bajo su responsabilidad el cuidado de todo lo que hay en ella» (l 3, c 1 ib , 1395), entre ambos debe haber «una preciosa unidad de corazones» (l 3, c.4 ib , 1399) Se alaba la fidelidad de Ulises hacia su esposa Penelope, a la vez que se reprocha la conducta seguida por Agamenón con su esposa Clitemnestra (l 3, c 3 ib , 1398) Cf GIL, E , «"Ser hombre"y "ser mujer" en las distintas culturas», en *Communio* 4 (1982), 212-222, BOIARDI, G , «Sessualita maschile e femminile tra natura e cultura», en *MM* 33 (1983), 12-24

La fidelidad entre los esposos constituye en la mayoría de los pueblos un deber moral, sancionado por las leyes civiles, cuya transgresión puede ser castigada con las penas más severas [24]. En principio, tanto la doctrina de los filósofos y moralistas clásicos como las normas religiosas condenan con la misma severidad las faltas del hombre y de la mujer que son infieles a su cónyuge; pero en la práctica la mentalidad más extendida y la forma de interpretar y aplicar el derecho terminan convirtiendo a la mujer en la principal víctima de la infidelidad conyugal [25].

Regulación de la unión matrimonial

En cuanto realidad social, la familia ha sido desde tiempos muy antiguos objeto de ordenamiento jurídico [26]. El matrimonio se celebra como un acontecimiento de consecuencias decisivas e irreversi-

Jenofonte recoge el discurso que un marido dirige a su mujer sobre el matrimonio (*Económico* VII,10-15) No faltan en la vida y literatura griega ejemplos de amor conyugal, como los de Héctor y Andrómaca, Admeto y Alcestes, Orfeo y Eurídice Séneca elogia a la madre viuda que mira al bien de sus hijos («Consolacion a la madre Helvia», 13-19), *Obras completas de Séneca* (Madrid 1966), 127-133 El filósofo español confiesa haber llorado la pérdida de su primera mujer y se siente rejuvenecido, siendo ya anciano, al casarse con su segunda mujer, Paulina Tácito, severo en general en sus juicios sobre las mujeres, celebra el hogar de su suegro Agrícola y de Domicia Decidiana. Cf. LECLERCQ, J , *La familia Según el derecho natural*, o c , 93-94

[24] Las leyes atenienses de Solón permitían matar al adúltero, si éste era sorprendido por el legítimo esposo de la adúltera, según cuenta Plutarco, en «Solón», *Vidas paralelas*, o c , 99 La legislación mosaica impone la pena de muerte tanto al adúltero como a la adultera (Lev 20,10 Dt 22,22), según el Deuteronomio, ambos deberán ser apedreados hasta que mueran, a la puerta de la ciudad El Corán impone el castigo de emparedamiento para la adúltera, contando con cuatro testigos (IV, 19)

[25] La moralidad en uso, tanto en el pasado como en el presente, parece tener una distinta medida para juzgar la infidelidad del varón y de la mujer Ello refleja una mentalidad que no valora debidamente la realidad objetiva de la unión conyugal, que afecta por igual a ambos cónyuges En este y otros aspectos que tienen que ver con los intereses y problemas de la pareja, la mujer aparece como la parte mas débil y más perjudicada.

[26] Según E. Schillebeeckx, Egipto fue el primer país de la antigüedad que considero el matrimonio como un compromiso mutuo de los propios esposos Al principio, se adopta en Egipto el uso helenico de la «ekdosis» (transferencia o «traditio» de la novia), y durante el imperio se la reemplaza por la «sugchoresis» o contrato matrimonial redactado por escrito por el novio y la novia En Egipto la declaración escrita tenia una gran importancia para toda clase de compromisos

En la época clásica, los atenienses formalizan el matrimonio a través de un contrato («eguesis») entre el «señor de la joven» y el novio En el matrimonio romano, el acto por el que el marido adquiría la autoridad sobre la esposa y el hogar era en un principio la «confarreatio» (ver nota 15) Más tarde, se reconocen otras formas de matrimonio, como la «coemptio» (a modo de compra) o el «usus» (cohabitación al menos por un año), y se legaliza el «consensus» o acuerdo entre los esposos, como forma de contraer matrimonio Cf SCHILLEBEECKX, E , o c , 111, 209-214

bles. Los primeros testimonios históricos que poseemos sobre algún tipo de ceremonias celebrativas del compromiso matrimonial pertenecen a una época en que el principal aglutinante de la vida social era el propio grupo familiar. El matrimonio se concertaba entre las familias de los novios y se formalizaba mediante ritos o celebraciones que significaban el tránsito de la novia de la casa paterna a la casa del novio [27].

Fundamentalmente, el matrimonio consiste en una relación interpersonal, que lleva consigo derechos y deberes recíprocos, propios y exclusivos entre los esposos. Pero no es únicamente el matrimonio monógamo (entre un solo hombre y una sola mujer) el que se conoce en la historia de la cultura. Junto al matrimonio monógamo —única forma de matrimonio reconocida en la legislación occidental—, se conoce y se practica todavía hoy en algunas culturas más tradicionales la poligamia o poliginia (que concede al hombre el derecho de tener dos o más mujeres). Los antropólogos constatan también otras formas de matrimonio practicadas de forma muy excepcional, como la poliandria [28].

La poligamia coincide con situaciones socioculturales en las que la mujer tiene una dependencia muy acusada respecto al varón en el orden cultural y económico. Supone además una idea del matrimonio y de la familia en la que se sobreestima el rango y el poder social y se da prioridad absoluta a la descendencia. El tener varias mujeres suele ir en relación con el *status* económico del cabeza de familia. Sin embargo, ya desde los tiempos bíblicos la práctica de la poligamia coexiste con la prioridad legal de una de las mujeres, que se destaca en cuanto consorte que comparte los derechos del esposo y en cuanto madre de los principales herederos [29].

[27] Ver nota 15 de este capítulo

[28] La poliandria o vinculación legal de varios hombres a una sola mujer es muy rara y se produce por circunstancias inversas a las de la poligamia, mayor número de hombres que de mujeres. Murdock cita algunos ejemplos actuales, como los Nayares de la India, los Marquesanos, los Toda y los Tibetanos Cf. BEALS, R.-HOIJER, H., o.c., 524; PASTOR RAMOS, G., o.c., 164-165

[29] La poligamia, forma de matrimonio muy común en la antigüedad y admitida también en la actualidad en algunas culturas, como la musulmana, va muy relacionada con los factores económicos De hecho, solamente puede tener varias esposas quien dispone de bienes suficientes para sostenerlas Otra circunstancia favorable a la poligamia es el hecho de que el número de mujeres sea notablemente superior al de hombres a causa de que éstos mueran mas prematuramente Según los estudios realizados por G. P. Murdock en 1949 sobre pueblos de cultura poco desarrollada, la poligamia es en estos pueblos mucho más frecuente que la monogamia Cf MURDOCK, G. P., *Social structure* (New York 1949), TILLMAN, E., «Nuevo Planteamiento de la poliginia», *Concilium* 33 (1968), 518-537, ID., «El desarrollo de las estructuras matrimoniales cristianas», en ib., 55 (1970), 183-188, BEALS, R.-HOIJER, H., o.c., 522-527

El matrimonio monógamo responde mejor al ideal de la unión conyugal, concebida como comunidad de amor y de vida, en igualdad de derechos del hombre y de la mujer, y es en la práctica una forma de matrimonio que se ha visto favorecida por el desarrollo de las libertades de la cultura occidental. Corresponde a un modelo elemental o nuclear de familia, entendida estrictamente como unidad formada por los esposos y los hijos. Por ello, está orientada con mayor exclusividad al desarrollo de sus tareas específicas, tanto las que se refieren a las relaciones conyugales como a las de los padres con los hijos.

El matrimonio y la familia son realidades que tienen consecuencias profundas y extensas en la vida del hombre y de la sociedad y no pueden escapar a la regulación de la vida pública. El «derecho matrimonial» tiene antecedentes muy antiguos y responde a la necesidad de establecer unos principios justos que protejan la estabilidad de la familia y el desarrollo de sus funciones esenciales y que canalicen la solución de los conflictos que pueden surgir entre sus miembros. En la práctica, estos principios se ven condicionados por las formas de vida de cada sociedad particular y por los diversos factores sociales que a nivel de principios y de hechos tienen alguna repercusión sobre el matrimonio y en la familia.

Uno de los factores de mayor influencia en el desarrollo de las relaciones entre los esposos y entre padres e hijos es el que se refiere a la «autoridad» del padre de familia o de quien ejerce en el ámbito familiar la suprema responsabilidad. Si la esposa puede tener y tiene de hecho comúnmente una preponderancia práctica en las tareas más específicas del hogar y a nivel de relaciones afectivas, el «cabeza de familia» suele ser en el reconocimiento jurídico de la mayoría de los pueblos, el marido. Ello va en relación con el papel que el varón asume en actividades y competencias que tienen una mayor gravedad e importancia en la organización y dirección de la sociedad. La incorporación de la mujer a las tareas públicas es un fenómeno moderno y propio de la cultura occidental [30].

Según estos últimos autores, la monogamia prevalece incluso dentro de las sociedades polígamas en las que generalmente sólo una minoría de la población puede procurarse más de un conyuge (p 523)

[30] Las actividades de gobierno, de administración judicial y económica, de defensa militar, de dirección de empresas, las funciones sacerdotales, las profesiones médicas, las tareas educativas públicas, etc., han estado por lo común en manos de varones en la mayoría de los pueblos La incorporación de la mujer a muchas de estas tareas es algo reciente y supone un cambio trascendental en el orden social, que tiene importantes consecuencias en el desarrollo de la vida social

Uno de los pueblos más singulares por sus tradiciones es el hindú, en el cual no era infrecuente hasta épocas muy recientes la práctica de la esposa de incinerarse voluntariamente junto al cuerpo de su esposo muerto, práctica conocida como «suttee» y

El hecho bien comprobado de que el cabeza de familia sea tradicionalmente ante el derecho y la función pública el varón, con prioridad sobre la mujer, se apoya en el principio de que el varón es primero en el orden de la creación y de la representación de la especie humana [31]. La autoridad en el gobierno de la familia tiene también otros apoyos, como el económico y el moral. Ordinariamente es el varón el que aporta en el orden material mayores garantías para la supervivencia y el desarrollo de la familia; pero cuando la mujer contribuye de forma decisiva con sus propios bienes al matrimonio, la autoridad puede inclinarse de hecho a su favor. Igualmente, si el factor moral determina una clara desigualdad en favor de la mujer, la autoridad de ésta tenderá a desplazar a la del marido [32].

El principio de autoridad en la familia surge también como una necesidad de unidad y cohesión de la propia familia y un instrumento que sirve para superar las discordias entre sus miembros y para que todos asuman en ella los deberes y tareas que les corresponden. Se trata ante todo de una forma de autoridad específica, basada en los vínculos humanos y naturales que unen a sus miembros y en los intereses y bienes que comparten. La autoridad que tiene el esposo sobre la esposa nace originariamente del compromiso que la pareja asume en libertad y amor, y se apoya, por tanto, en el afecto mutuo

seguida sobre todo en la casta de los brahmanes, que fue abolida por los ingleses. Cf. D'AGOSTINO, F., *Elementos para una filosofía de la familia* (Madrid 1991), 145-148.

[31] Así lo entiende el Génesis y en general la cultura bíblica (ver mas adelante los consejos de san Pablo), al igual que las culturas clásicas, hay, sin embargo, una tendencia subyacente a ésta y complementaria, por la que el varón concede a la mujer la prioridad en no pocos aspectos del comportamiento humano

Este principio, según el cual la autoridad de la familia recae sobre el padre, va de acuerdo con la representatividad que de hecho el varón tiene en la sociedad, pero va unido a otras connotaciones En primer lugar, la de la «paternidad», en base a la cual se determina el parentesco del grupo familiar Otra importante connotación es la que atañe a la «propiedad» que corresponde preferentemente al varon en la posesión, uso y administracion de los bienes. Es claro que esta prioridad del varón (marido, padre o tutor) respecto a la mujer (esposa y madre) varía en las distintas culturas Mientras en las culturas occidentales se tiende a la igualdad de derechos entre los esposos, en otras culturas más primitivas o tradicionales, el cabeza de familia puede concentrar en su favor todos los derechos y privilegios En la práctica, el ejercicio de la autoridad familiar puede ser compartido por la pareja.

[32] No podemos hablar en principio de desigualdad en la pareja en lo que se refiere a cualidades y capacidades para dirigir la vida del hogar Ambos, marido y mujer, están fundamentalmente dotados para llevar a cabo la tarea doméstica, si bien cada uno tiene especiales aptitudes, que están llamadas a complementarse. Pero las condiciones ambientales y educativas de la sociedad pueden determinar, como demuestra la historia y la experiencia, el que en la práctica determinadas tareas queden exclusivamente reservadas a los varones o a las mujeres.

La literatura y la vida misma se complacen en presentar tipos muy variados de parejas, en las que los papeles que supuestamente corresponden a uno u otro sexo pueden estar cambiados

de los esposos y en la fidelidad a la que se sienten comprometidos. La autoridad que el padre y la madre tienen sobre sus hijos va unida a su condición de padres y a la misión que tienen en cuanto tales de criar y educar a sus propios hijos [33].

Pero el ordenamiento social no se conforma con este tipo de autoridad moral, sino que requiere otros apoyos jurídicos y prácticos, que garanticen el buen funcionamiento de las instituciones sociales y la superación de los impedimentos que puedan interponerse. Es aquí donde el derecho positivo trata de dar respuestas justas, que tengan en cuenta los bienes de la institución familiar y los derechos de todos sus miembros. En la práctica, sin embargo, la legislación sobre el matrimonio y la familia se ve siempre entorpecida y limitada por los condicionamientos sociales [34]. El camino legal para romper el matrimonio es el divorcio practicado de alguna forma en la mayoría de los pueblos [35].

[33] La protección del hijo en las leyes griegas y romanas era escasa y en la práctica quedaba a merced del «pater familias». Este podía deshacerse del recién nacido, si no era bien recibido Cf BURCKHARDT, J , o.c , 2 (Barcelona 1953), 502s En los tiempos de Rómulo, se prohibía severamente el infanticidio con el fin de favorecer el aumento de población; ib., 504.

[34] En pueblos como el griego y el romano, que en el siglo VI a. de C habían alcanzado un alto nivel de civilización, la institución familiar padecía las consecuencias de una legislación que atendía solamente a los derechos y competencias del cabeza o tutor de la familia. En Grecia el matrimonio se considera un asunto simplemente jurídico y político, mediante el cual el Estado quiere obtener ciudadanos legítimos. Son frecuentes los matrimonios de conveniencia o interés, favorecidos por el derecho del pariente más cercano a casarse con la viuda y a disponer de los bienes de la familia Cf BURCKHARDT, J , o c., 5, 177-182

[35] El Código del rey sumerio Bilalama, compuesto hacia el 1900 a de C (anterior por tanto al de Hammurabi), castiga a quien rompe el matrimonio sin justificación con la pérdida de la casa y de los bienes. Cf. LIAGRE BOHL, F. M TH DE, «La religión de los babilonios y asirios», en KONIG, F , y otros, *Cristo y las religiones de la tierra* 2 (Madrid 1961), 463, PELAEZ DEL ROSAL, J , *El divorcio en el derecho del Antiguo Oriente* (Córdoba 1982)

En la Grecia homérica y en la Roma anterior al siglo VI a. C., el divorcio era prácticamente inexistente En la Grecia clásica, el divorcio no encuentra mayores obstáculos, fuera de la obligación de devolver la dote En la Roma clásica, los divorcios son frecuentes entre la aristocracia. En los pueblos que practican la poligamia, la cuestión del divorcio reviste menos importancia, dado que la ley permite al hombre retener a la mujer despedida y tomar una mujer más Según Murdock, en muchas de las sociedades primitivas por él estudiadas, la mujer goza de los mismos derechos que el hombre para el divorcio. Las causas por las que se puede obtener el divorcio varían de una sociedad a otra. Cf BEALS, R.-HOIJER, H., o.c., 530-534; LECLERCQ, J , o.c., 90-100




Conclusión

A falta de datos históricos seguros sobre el origen del matrimonio y de la familia, los estudios sociales y antropológicos sobre la pareja humana nos permiten deducir que en las culturas más primitivas la participación e influencia de la mujer en la actividad familiar es importante. Su papel se hace especialmente necesario en todo lo que afecta a la procreación y cría de los hijos. La función del varón mira preferentemente a la defensa y ayuda de la familia desde el entorno exterior. Las funciones de la pareja y de los hijos varones y mujeres son en general complementarias y se adaptan a las particulares inclinaciones y aptitudes del propio sexo. La idea de que todos pertenecen a un mismo tronco familiar, de que son solidarios en lo bueno y en lo malo, es el principal factor humano, social y moral que aglutina a los miembros del grupo familiar.

La suprema aspiración de la familia, después de cubrir las necesidades de subsistencia, se centra en los hijos, que son la más segura garantía de ayuda para los mayores, llegado el tiempo de su decrepitud, y los herederos naturales del patrimonio de la familia, tanto en el orden material como en el cultural, moral y espiritual. En este sentido, el cuidado de proteger la legitimidad de los hijos, de educarles en las tradiciones, creencias y valores de la familia y de transmitirles la herencia familiar, está en el centro de los ideales familiares.

La familia humana tiene desde sus orígenes unas convicciones éticas fundamentales, como son la de evitar los enlaces matrimoniales entre los parientes más cercanos (la prohibición del incesto y la norma de la exogamia) y la obligación que tienen los cónyuges de guardarse mutua fidelidad (el castigo del adulterio). El matrimonio se considera un pacto firme que no puede romperse a no ser por problemas que en general deben ser reconocidos social o legalmente. Estas exigencias morales afectan tanto al matrimonio monógamo como al polígamo, habida cuenta de las diferentes connotaciones que llevan uno y otro. Otros aspectos culturales relacionados con la autoridad e influencia que el hombre o la mujer ejercen en la familia no quitan valor en lo esencial a estas afirmaciones.

El matrimonio se celebra desde muy antiguo como una gran fiesta familiar y social. Las diversas ceremonias de esta fiesta tienen un simbolismo humano y religioso, que pone de relieve el significado del matrimonio, entendido como cohabitación de la pareja (generalmente, paso de la novia a la casa del novio) y como cambio de «lares» familiares o sumisión de la novia a las fuerzas bienhechoras y protectoras de la familia del novio. En las culturas antiguas, la voluntad de la pareja se integra de forma muy profunda en la realidad del grupo fa-

miliar, adaptándose en general con facilidad a las costumbres y tradiciones transmitidas. El hecho de que se rechace por principio el matrimonio entre personas de distinta cultura (raza, pueblo, religión) contribuye a que esta integración de la pareja sea mayor.

Si la familia y el matrimonio son en primer lugar realidades sociales que se imponen por sí mismas, son a la vez objeto de atención de parte de los «mentores» sociales, de aquellos que reflexionan sobre la realidad humana (filósofos, moralistas) o legislan y gobiernan sobre la cosa pública. Desde muy pronto y juntamente con el nacimiento y desarrollo de la cultura, se va formando un pensamiento acerca de los fines del matrimonio y las funciones de la familia y se va creando un derecho público que trata de regular lo relativo a la legitimación de los hijos y a la transmisión de los bienes familiares. El modelo de familia y de matrimonio que predomina, tanto en el terreno de los hechos como de los principios, parte del supuesto de que la autoridad del esposo está por encima de la de la esposa, si bien ésta es considerada como parte principal en el hogar, que merece el respeto y la estima del esposo.

Las relaciones entre los esposos miran preferentemente al bien de los hijos, a la legitimidad de su nacimiento, a su cuidado y educación, a la herencia y transmisión de las tradiciones, derechos y bienes de la comunidad familiar. El amor conyugal es un elemento que forma parte de estas relaciones, pero que no se manifiesta de forma ostensible. Las relaciones de la pareja se basan sobre todo en la comunidad de vida, que constituye la realidad de la familia, protegida por unas normas y derechos de carácter público. Los aspectos humanos de la relación de pareja están condicionados por los criterios y principios que imperan en una determinada sociedad, y dependen por tanto del nivel social, económico y cultural en que viven.

En general, en las sociedades más antiguas o primitivas hay un fuerte desequilibrio entre la condición social del hombre y la de la mujer, que se transmite a la forma de relación de la pareja. La mujer asume esta realidad de una forma natural, procurando servir al hombre en el cumplimiento de sus funciones más propias, relacionadas con el cuidado de los hijos y del hogar. Es en la cultura greco-latina, que experimenta un mayor desarrollo de los derechos humanos y sociales (en lo que afecta a las clases libres), donde se impone con carácter exclusivo la institución del matrimonio monógamo, que responde a una relación de pareja más igualitaria. En la historia del pueblo hebreo se verifica también una opción cultural y religiosa en favor del matrimonio monógamo y un progresivo abandono de cualquier forma de poligamia.

La institución del matrimonio forma parte del acervo cultural de los pueblos, de sus costumbres y tradiciones, de sus creencias y nor-

mas. El fenómeno de la sexualidad, la experiencia del amor conyugal, la fecundidad de la mujer, la felicidad y properidad del hogar, se interpretan según las ideas y tradiciones que conforman la cultura de cada pueblo. Así, en la cultura greco-romana predomina una visión mitológica según la cual el hombre está sometido al capricho de los dioses. La religión hebrea, en cambio, considera que el matrimonio y la familia son obra de Dios y están bajo su amparo. En esta línea bíblica, el cristianismo elaborará su propia visión del matrimonio.

CAPÍTULO III

EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN LA CULTURA OCCIDENTAL

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, M., *Interpretazioni storiche della famiglia. L'Europa occidentale 1500-1914* (Torino 1982); ARIÉS, PH., *Padri e figli nell'Europa medioevale e moderna* (Bari [2]1983); GAUDEMET, J., *Le mariage en Occident* (París 1987); GOODY, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa* (Barcelona 1986); MICHEL, A., *Sociología de la familia y el matrimonio* (Barcelona 1974); MITTERAUER, M.-SIEDER, R., *The European family* (Oxford 1982); PASTOR RAMOS, G., *Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal* (Salamanca 1988); SÁNCHEZ DE TOCA, J., *El Matrimonio. Su ley natural, su historia. Su importancia social*, 2 vols. (Madrid 1975); VV.AA. (Dr. A. Burquière), *Historia de la familia*, 2 vols. (Madrid 1988) (Alianza Ed.); VV.AA., *La famiglia come relazione sociale* (Milán 1989).

Introducción

Para referirnos a los cambios o novedades que se han producido en la sociedad de hoy en relación con el matrimonio y la familia, necesitamos tener como punto de referencia una cierta definición o descripción acerca de estas dos realidades que están entre sí estrechamente relacionadas. La realidad del matrimonio afecta en primer lugar a la pareja que decide unirse de forma estable y constituir un común hogar. La familia es la consecuencia de esta unión; parte de la realidad del matrimonio, que está ordenado a crear una comunidad de vida entre los esposos y sus descendientes. La familia puede estar reducida al matrimonio y los hijos, pero puede extenderse además a otras personas vinculadas a los esposos por lazos de sangre o parentesco o simplemente de servicio o dependencia de la comunidad familiar [1].

[1] Ya el poeta griego Hesíodo habla de los elementos esenciales que constituyen un hogar: se necesitan —dice— la casa y la finca, y una mujer: HESIODO, *Teogonía*, 1.2 (México [5]1981), 37). La idea de hogar afecta al mismo tiempo a las realidades de la pareja y de la familia. No supone necesariamente la existencia de los hijos, pero los reclama. Hesíodo se refiere aquí a lo esencial y primero en la constitución de la pareja y de la familia, a aquello que genera el dinamismo de la vida matrimonial y familiar y que sirve de referencia local: la casa y la finca son el lugar en que la pareja se asienta y encuentra su medio de sustento; la mujer es la compañía necesaria para que el varón pueda constituir un hogar. Al margen de otras nociones o clasificaciones sobre el matrimonio y la familia, encontramos en esta descripción del hogar tres factores que

En sentido estricto, entendemos hoy por familia aquella que está formada por la pareja y los hijos y que cumple, por tanto, sus funciones primeras y esenciales, como son las que se refieren a la comunicación de los esposos entre sí y a su colaboración en la tarea de la procreación y en el cuidado del hogar y de los hijos. En la práctica, la familia se constituye por la vida en común de la pareja y puede considerarse como tal aun cuando no tuviera descendencia, pero los hijos son efecto del matrimonio y una de las causas esenciales por la que los esposos se unen. A través de ellos, la familia se hace una realidad viva, caracterizada por las relaciones que se establecen entre los padres y los hijos, entre los propios cónyuges y entre los hermanos [2].

En orden a dar una definición ideal o típica de familia, tiene especial importancia saber qué se entiende por matrimonio. En la unión de la pareja hay unas realidades de tipo antropológico y social que son anteriores a lo que podemos considerar como matrimonio institucionalizado. Según hemos podido ver en los dos capítulos precedentes, de tales realidades se desprende la consecuencia de que la unión matrimonial es considerada como un pacto concertado y ratificado, que compromete seriamente a los contrayentes. Este pacto tiene al mismo tiempo importantes repercusiones en la relación de la pareja con los demás miembros de la sociedad. La dimensión social del matrimonio está presente en la misma realidad natural del matrimonio y en las consecuencias que de él se derivan para la comunidad. El hecho de que el matrimonio se celebre en general como un acontecimiento público indica que la sociedad así lo reconoce. Con anterioridad al hecho de que el matrimonio sea amparado por las normas sociales, constituye por tanto de algún modo, en la tradición de los pueblos, una realidad que merece la estima y el amparo de la comunidad.

en el orden práctico intervienen decisivamente en su constitución: la mujer (necesaria para formar la pareja conyugal), la casa (que posibilita la estabilidad e intimidad de la pareja) y la finca (como tarea o trabajo en el que la pareja encuentra su medio de vida).

[2] No puede hablarse de matrimonio y de familia si no se parte de una cierta estabilidad en la unión de la pareja y en la comunidad de vida entre padres e hijos. El hecho de que los esposos aspiren a constituir su propio hogar, a tener un lugar propio donde poder desarrollar con libertad las funciones inherentes a la realidad del matrimonio y de la familia, parece un dato común a todas las culturas. El casado casa quiere, dice el refrán castellano.

En la práctica, la comunidad familiar puede estar formada por varias generaciones de descendientes y por las parejas a ellos ligadas, así como por los parientes o personas cercanas a la familia. La extensión de la comunidad familiar depende en gran medida de las realidades económicas y demográficas de la sociedad. El modelo de familia que predomina en la moderna sociedad es el conocido como modelo nuclear, que se reduce a la pareja y los hijos. Cf. PASTOR RAMOS, G., o.c., 85-96; MORENO CHAPARRO, J.-L.-SANCHEZ MUR, M., «Aproximación científica al concepto de familia», en *Familia* 3 (1991), 7-22.

La consideración que el matrimonio tiene en el ordenamiento práctico de la vida social va muy vinculada a la valoración que la sociedad hace de la familia, del matrimonio y de los hijos. Matrimonio y familia corren juntos la misma suerte en el tratamiento que reciben de las leyes y poderes públicos. Matrimonio y familia no son realidades asépticas que, por el hecho de estar enraizadas en la misma condición natural del hombre, permanezcan inmunes a las realidades y cambios sociales, sino que forman parte del dinamismo de la sociedad en un doble sentido, influyendo en ella y recibiendo el impacto de los diversos factores sociales que en ella intervienen. En este sentido, podemos hablar de distintos modelos de familia y de matrimonio.

Teniendo en cuenta la diversidad de culturas que ha habido a lo largo de la historia y que se dan actualmente en el mundo, y la importancia que por lo general tienen en ellas la familia y el matrimonio, podemos fácilmente intuir que las normas, usos y costumbres de los pueblos en relación con la institución familiar son de una riqueza inabarcable. Hemos de añadir, sin embargo, que esta variedad de formas no se opone a la homogeneidad en lo que se refiere a un aspecto esencial del matrimonio, el compromiso entre los cónyuges en orden a su propia convivencia y al cuidado de los hijos.

El matrimonio cristiano

El modelo de matrimonio que ha imperado en la cultura occidental a lo largo de más de 25 siglos es el que es reconocido ya por las primeras leyes griegas y romanas y llega prácticamente hasta los tiempos recientes sin cambios en lo sustancial, esto es, el matrimonio monógamo, contraído mediante el consentimiento de los contrayentes en orden a formar un matrimonio y una familia. Este modelo se impone en la praxis occidental por encima de otros usos o modelos de los pueblos sometidos a la influencia de la cultura greco-romana [3]. El derecho matrimonial romano se extiende en general a los pueblos latinos, adaptándose en sus formas exteriores a sus diversas costumbres y tradiciones [4].

[3] El modelo greco-romano de matrimonio, que tiende a amparar la igualdad de derechos de la pareja y la protección de los hijos, coincide en aspectos importantes con otros modelos del mismo entorno cultural, como en especial el que se decanta en la tradición judía y luego, bajo la influencia del derecho romano, se incorpora a la tradición cristiana tanto occidental como oriental.

Uno de los últimos clásicos de Roma, Herentius Modestinus (s. III p. C.), define el matrimonio como «una comunidad total de vida, que conlleva la comunicación de un derecho tanto divino como humano»: «Consortium totius vitae, divini et humani iuris communicatio»; *Dig.* 23,2,1.

[4] Tanto la civilización llevada a cabo por el imperio romano como la obra de

La fuerza moral, social y jurídica de este modelo occidental de matrimonio radica básicamente en el valor que se otorga al consentimiento de los esposos. Este modelo de matrimonio corresponde a una sociedad jurídicamente organizada, que tiende a considerar el matrimonio como un contrato jurídico, establecido libremente por los esposos, del que dimanan determinados derechos y deberes. Si el matrimonio sigue siendo un asunto en el que intervienen las familias de los contrayentes, se considera en lo fundamental un compromiso bilateral que afecta directamente a la pareja y que debe ser asumido por los propios contrayentes [5].

Este modelo de matrimonio admite en la práctica muchas variaciones a través de la plural y extensa cultura occidental. Por lo que se refiere particularmente al matrimonio cristiano, la Iglesia, partiendo de la doctrina del Evangelio, insiste desde los primeros siglos en el carácter sagrado e indisoluble de la unión matrimonial y en los deberes que tienen los esposos de amarse y respetarse [6]. «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre» [7]. Según estas palabras de Jesús, la ley de Dios prohíbe a los esposos cristianos separarse, lo cual

evangelización realizada por el cristianismo en los primeros siglos respetan estas tradiciones que en buena medida se incorporan a la celebración del matrimonio cristiano Ver c 3.

[5] Este modelo sólo era aplicable a aquellas personas que gozaban de plenos derechos de ciudadanía El derecho romano reconoce tres tipos de matrimonio el más solemne, contraído mediante la «confarreatio», reservado a los patricios; la «coemptio», que simbolizaba la compra de la mujer y era una forma de matrimonio muy generalizada; y el que reconocía legalmente el «usus» o la convivencia marital Cf LECLERCQ, H., «Mariage», *DACL*, 10-II, col.1844-1850; HUBER, J., «De structura consensus matrimonialis apud romanos», *Periodica* 59 (1980), 461-479

El valor que se otorga al «consensus» de los contrayentes tiene a la vez en cuenta la situación de dependencia que tienen los contrayentes respecto a los padres y tutores, especialmente cuando aquéllos son menores de edad El derecho se encarga de regular estos aspectos.

La situación de igualdad que tienen los contrayentes en lo que se refiere al «consensus» no se corresponde luego en la práctica con un equilibrio de poderes y derechos entre los cónyuges en lo que afecta a la realidad familiar Los ideales y principios topan aquí con los condicionamientos sociales que, a su vez, modifican y adulteran los principios

[6] La enseñanza de Jesús y de los apóstoles sobre el matrimonio pone el acento en el carácter sagrado de la unión matrimonial. Esta enseñanza va de acuerdo con la concepción bíblica (veterotestamentaria), que presenta la unión de la primera pareja como querida por Dios y profundamente ligada a la llamada interior del hombre y de la mujer, pero añade a ello una mayor exigencia en el orden práctico de la conducta matrimonial Ver especialmente capítulo 6

[7] Mt 19,6; 1 Cor 7,10, Mc 10,9. Las palabras de Jesús ratificando la voluntad divina expresada en Gén 2,24, acerca del alcance de la unión matrimonial, sientan el principio en la tradición cristiana de que no está permitido al esposo separarse de su mujer ni a ésta separarse de su marido (Mt 19,9; 5,31-32; Mc 10,11-12; Lc 16,18, 1 Cor 7,11-16). Ver c.6.

significa que su unión matrimonial dura tanto cuanto dura la vida de los propios cónyuges [8].

El modelo de matrimonio que va a regir en Occidente desde los tiempos del emperador Constantino hasta la época moderna se inspira en la idea bíblico-cristiana de que en la unión matrimonial se manifiestan la providencia y el amor de Dios hacia la pareja y hacia la especie humana. A través del matrimonio, a través de los cónyuges, Dios expresa su voluntad de hacerse cercano tanto a los esposos que se unen entre sí, movidos por el amor, como a la familia que la pareja construye, impulsada por el deseo de entregarse a sus propios hijos [9]. Para los cristianos, el matrimonio no es simplemente una cuestión que afecta a la felicidad de los esposos o que tiene unas consecuencias sociales y jurídicas, sino que es una realidad de fe, a través de la cual están llamados a vivir como verdaderos discípulos de Jesús e hijos de la Iglesia.

En otros aspectos relativos a la celebración del matrimonio, las diferencias del matrimonio cristiano en comparación con el de los no cristianos no son muy relevantes durante los primeros siglos, ya que en este punto el cristianismo tiende a adaptarse a las tradiciones y costumbres de los diversos pueblos [10]. La influencia de la evangeli-

[8] El principio de la «indisolubilidad» del matrimonio contraído entre cristianos no admite réplica, tal como se recoge en el Nuevo Testamento y en la Tradición cristiana, pero en la práctica no se libra de algunas «excepciones» que aconseja la prudencia pastoral El apóstol Pablo se encuentra ya con el conflicto planteado por el matrimonio mixto (entre bautizado y no bautizado). El evangelista Mateo se refiere al caso de la «porneía» o unión ilegítima (de la que hablaremos más adelante: c.6.3). Las Iglesias latina y ortodoxa difieren en un punto esencial si el adulterio puede ser o no causa de divorcio. Ver c.6, 11 y 12.

[9] Los escritos del Nuevo Testamento ofrecen elementos suficientes para entender que los bautizados en el nombre de Jesús están llamados a vivir su matrimonio teniendo en cuenta las exigencias del amor de Cristo Las exhortaciones van dirigidas tanto al varón como a la mujer, si bien se considera al marido «cabeza de la mujer» (Ef 5,23) y a la mujer «ser mas frágil» (1 Pe 3,7). Pablo manda a las mujeres que estén sumisas a sus maridos (Ef 5,24) y a los maridos que amen a sus mujeres (Ef 5,25-33) Unos y otros deben cumplir sus deberes conyugales (1 Cor 7,3-5) Igualmente, Pedro ordena a las mujeres que sean sumisas a sus maridos (1 Pe 3,1) y a los maridos que sean comprensivos con sus esposas (1 Pe 3,7) «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

Por lo que se refiere a las relaciones entre padres e hijos, los padres han de gobernar rectamente a sus hijos y su casa (1 Tim 3,12) y, si es preciso, han de saber corregir a sus hijos (Heb 12,7), los hijos han de corresponder a sus progenitores (1 Tim 5,4). La gracia que santifica a los esposos entre sí, santifica igualmente a los hijos (1 Cor 7,14).

[10] Los ritos cristianos que acompañan a la celebración del matrimonio se introducen tardíamente en la práctica litúrgica de la Iglesia. Ignacio, obispo de Antioquía, pide simplemente a los fieles, a finales del siglo I, que se casen con «el conocimiento del obispo, a fin de que el matrimonio sea conforme al Señor y no sólo por deseo», *Ad Polyc ep.* 5,2; FUNK, F X , *Opera Patrum apostolicorum* (Tubingae 1978), 251, ed. bilingue, RUIZ BUENO, D , *Padres Apostólicos* (Madrid [4]1979), 500 Cf GAUDEMET, J., o.c., 49-88. En capítulos posteriores se trata más detenidamente este tema.

zación cristiana sobre el matrimonio y la familia se refleja de modo especial en su exigencia de respetar el vínculo matrimonial. En este punto la Iglesia romana actúa con absoluta firmeza y con gran autonomía frente a los poderes de la realeza, que en no pocas ocasiones se resisten a aceptar la doctrina de la Iglesia [11].

El principio en el que la Iglesia funda su derecho a intervenir con autoridad en materia de matrimonio es el de que el matrimonio contraído entre bautizados constituye un sacramento, según lo entiende la tradición cristiana, tanto oriental como occidental [12]. En base a este hecho, se desarrolla una liturgia cristiana de bodas que asume muchos elementos de las antiguas tradiciones y termina sustituyendo a las ceremonias matrimoniales precristianas [13]. La intervención de la Iglesia en la celebración del matrimonio no se reduce a la fiesta litúrgica, sino que lleva consigo la determinación y aplicación de las condiciones y medidas necesarias para que el matrimonio constituya un hecho de validez jurídica [14].

Por otra parte, el matrimonio cristiano se desarrolla en un contexto religioso nuevo, que rechaza las costumbres y formas de vida

[11] Las conductas de algunos reyes y príncipes cristianos no acordes con los principios de la Iglesia en cuestiones de matrimonio han sido causa de graves conflictos en las relaciones de la Iglesia con dichos poderes. A diferencia de las iglesias pertenecientes a la comunión romana, que se atienen con rigor a lo establecido por la legislación eclesiástica, las iglesias que forman parte de la comunión ortodoxa, separada de Roma, se adaptan a la legislación del poder civil en materia de matrimonio. Una de las cuestiones prácticas de mayor relieve en la que los ortodoxos difieren de los católicos romanos es la permisión del divorcio en determinados casos que contemplan la infidelidad de la mujer. Los cristianos ortodoxos se atienen en este punto al Código de Justiniano, sancionado en el año 542. Cf. ADNES, P., *El matrimonio* (Barcelona 1969), 89; JUGIE, M., «Le mariage dans l'Église gréco-russe», en *DTC* 9 (París 1927), 2317-2331.

[12] La sacramentalidad del matrimonio en sentido estricto o técnico no aparece de forma expresa en los documentos eclesiásticos hasta el siglo XII, época en que se desarrolla el tratado teológico de los sacramentos. Pero la condición sacramental del matrimonio se reconoce de hecho en la enseñanza de los Santos Padres, en la doctrina y praxis litúrgica de la Iglesia y en general en las orientaciones morales, espirituales y disciplinales de la tradición cristiana.

[13] La intervención de la Iglesia en la celebración del matrimonio hay que situarla en el contexto de una sociedad que abraza la fe cristiana en su mayoría y eleva el cristianismo al rango de religión del Estado. El matrimonio es contemplado como un asunto de especial incidencia religiosa y pasa a ser objeto de la acción pastoral y jurisdiccional de la Iglesia, una vez que en la práctica no existe otra forma de contraer matrimonio que la estrictamente eclesiástica. Ver c.8.

[14] Una de las cuestiones que reclama de forma especial la atención de la legislación eclesiástica es la que se refiere al momento o acto a partir del cual los esposos deben ser considerados marido y mujer, de forma que su unión no pueda en adelante ser disuelta ni por tanto los esposos estén habilitados para contraer nuevo matrimonio. La legislación de la Iglesia consagra el punto de vista del derecho romano, que considera decisivo a estos efectos el «consensus» o acto a través del cual los contrayentes se expresan mutuamente y de manera formal su voluntad de unirse en matrimonio.

pagana amparadas por el imperio romano o practicadas por los pueblos bárbaros que se van incorporando a la religión cristiana. Los sacrificios a las divinidades romanas y otras prácticas poco edificantes que formaban parte de las fiestas nupciales se consideran en desacuerdo con la nueva fe [15]. La esclavitud, que en el derecho romano clásico constituía impedimento para poder contraer matrimonio legítimo («connubium»), no es un obstáculo que impida contraer matrimonio entre cristianos [16]. En lo que afecta a la edad establecida por el derecho romano para poder contraer matrimonio, la Iglesia sigue la misma norma [17]. En cuanto a los impedimentos de consanguinidad y afinidad, la legislación de la Iglesia se muestra más severa que el derecho romano [18].

La familia en la tradición cristiana

Si el modelo cristiano de matrimonio aparece desde un principio bien perfilado, la realidad de la familia cristiana en la historia de Occidente experimenta múltiples formas y transformaciones. La suerte de la familia va muy ligada en Occidente, como en general en las diversas culturas, a los movimientos socio-culturales que dirigen la evolución de las ideas y costumbres. Por lo que afecta a la civilización occidental (entendida en sentido amplio, con referencia a Europa y ambas Américas), podemos hablar de dos grandes etapas separadas por una época en la que se producen hechos tan decisivos como el descubrimiento de América, el descubrimiento de la imprenta y el cisma protestante. Por lo que afecta al matrimonio y a la familia, esta época señala el paso de una cristiandad uniforme y monolítica a una sociedad que progresivamente se va haciendo plural, secular e independiente de la Iglesia. La influencia de estos cambios repercute no sólo en la realidad de la familia, sino incluso en la propia concepción del matrimonio [19].

[15] Cf. GAUDEMET, J., o.c., 63.

[16] Más de 600 inscripciones provenientes de catacumbas romanas prueban la existencia de matrimonios cristianos entre esclavos. Cf. GAUDEMET, J., ib., 66s.

[17] Según el derecho romano, el varón puede contraer matrimonio a partir de los catorce años y la mujer a partir de los doce. De acuerdo con la norma fijada por los rabinos judíos, la edad mínima para poder contraer matrimonio es la de 12 años para las jóvenes y 13 para los varones. Cf. GAUDEMET, G., ib., 65; SCHILLEBEECKX, E., o.c., 110.

[18] Cf. GAUDEMET, G., ib., 65s.

[19] Si las raíces culturales de la modernidad aparecen ya en la época del Renacimiento, sus efectos sociales no se manifiestan de forma ostensible en la transformación de la vida familiar hasta el tiempo de la industrialización. La obra de evangelización realizada por la Iglesia católica y las iglesias protestantes fuera de Europa incide de forma directa en la realidad del matrimonio. Ver c. 11, sobre «matrimonio indisoluble», especialmente apartado 4. Cf. HILLMAN, E., «El desarrollo de las estructuras matrimo-

Con referencia a la familia occidental, hablan los sociólogos de varios tipos culturales de familia [20]. Atendiendo a las funciones de la familia y a los papeles que corresponde desempeñar en ella al hombre y a la mujer, cabe hablar de dos modelos de familia: el tradicional, propio de una sociedad que participa de las condiciones de vida de la Europa medieval, y el moderno, que vive bajo la influencia de la nueva sociedad de signo industrial, plural y democrático. Este último es en la actualidad el que predomina en Europa y América del Norte, si bien en algunas zonas de los países occidentales a las que no ha llegado el desarrollo de la vida moderna se mantiene todavía la forma de vida de la familia tradicional [21].

La familia tradicional se caracteriza en general por mantener una separación entre el hombre y la mujer en lo que se refiere a su actividad dentro y fuera de la familia. Esta separación se refleja en la forma y en los contenidos de la educación, que tiende a respetar y proteger las cualidades y funciones que se consideran propias de uno y otro sexo [22]. Ambos, la mujer y el varón, están

niales cristianas», *Concilium* 55 (1970), 183-197, HARING, B , «El matrimonio cristiano y las diversas culturas», *Pentecostes* 41-42 (1975), 213-225

[20] Pastor Ramos hace la siguiente clasificacion de «variedades subculturales» de familia en Europa la familia campesina, muy generalizada en la Edad Media y prolongada hasta tiempos recientes, la familia obrera, extendida en la época de la industrialización, la familia burguesa, que con distintas modalidades se da en todas las épocas, las familias de clase alta y de clase media, que forman parte del entramado de la sociedad moderna, la familia aristocratica, tipica de sociedades tradicionales A ellos, cabe añadir otros más especificos de la Europa oriental o de ambas Americas y aquellos que en la actualidad se proponen como experiencias nuevas de convivencia social Cf PASTOR RAMOS, G , o c , 105-132

[21] Ver bibliografía al comienzo de este capitulo Otros títulos sobre sociología de la familia ALONSO PEREZ, M , «Familia y derecho historia», en VV AA , *Familia en un mundo cambiante* (Salamanca 1994), 153-180, CAMPANINI, G , «Il modelo di famiglia tra sociologia e teologia», en *RTM* 102 (1994), 177-181, DONATI, P , *Sociologia della famiglia* (Bologna 1978), FERNANDEZ DE ENCINAS, S , *Sociologia familiar* (Madrid 1967), HARING, B , *El matrimonio en nuestro tiempo* (Barcelona 1964), MCCREADY, W , «Familia y socialización», en *Concilium* 141 (1979), 38-49, VV AA , *Sociologia della famiglia* (Roma 1974)

[22] La separación de sexos tiene en la historia de Occidente un fuerte componente cultural, que tiende a controlar las relaciones de la pareja y a dirigirlas hacia un matrimonio que tenga garantías de estabilidad Lo normal es que los esposos procedan de un estrato social similar

En la tradición occidental, asi como en las costumbres y normas de otros pueblos, la aparentemente rigida separacion de sexos que se practica en la educacion y convivencia va combinada con otras costumbres y prácticas, como fiestas y actos sociales, que ofrecen a los jovenes la oportunidad de conocerse y tratarse Por lo general, en la forma de familia tradicional, la mujer está especialmente dedicada a las tareas del hogar, mientras que el varón se siente más reclamado por otros deberes y ocupaciones de carácter social y extradoméstico

Fray Luis de Leon elogia la forma de vida tradicional, que lleva consigo el trabajo

llamados a perfeccionarse y complementarse en el ejercicio de sus propias virtudes [23]. El papel de la mujer pertenece a la esfera de lo privado, de lo que atañe a la intimidad de la pareja y a la actividad interior del hogar [24]. Tratándose de clases sociales inferiores, la mujer tenía que encargarse de algunas ocupaciones agrícolas o ganaderas. Las actividades militares y políticas, los cargos sociales, las tareas profesionales, los trabajos rudos del campo recaían de forma exclusiva sobre el varón.

A pesar de este aislamiento de la vida pública, la consideración que se tiene hacia la mujer en la tradición cristiana es grande. Con frecuencia, su exclusión de determinadas tareas o actos sociales es consecuencia de una idealización de la mujer que se refleja abundantemente en las obras artísticas y literarias de la época [25]. La influen-

de la labranza y de la granjería Apela al patriarca Abrahán, al rey David, al poeta Homero, al escritor Plutarco, a la reina Isabel la Católica, para poner de relieve las virtudes tanto del hombre trabajador como de la mujer hacendosa, cf *La perfecta casada* c 4

[23] Algunos textos de la Iglesia oriental expresan con finura la igualdad cualitativa que existe entre el varón y la mujer Así, Clemente de Alejandría afirma que la virtud del hombre y de la mujer es una sola e igual virtud *(Paedag* 1 PG 8, 260 C) Teodoreto afirma que las mujeres han demostrado ser al menos tan firmes como los hombres, teniendo una naturaleza más débil que ellos *(Relig hist*, 29 PG 82, 1489 B) Hacia el año 1200, el abad Isaías compone el libro *Meterikon,* análogo al *Paterikon* donde se destacan las prerrogativas y deberes de la maternidad La *Didascalia* invita a ver en el diácono a Cristo y en la diaconisa al Espíritu Cf EVDOKIMOV, P, *Sacrement de l'amour* (Paris 1962), 44-46 Ver nota 23 del c 2

[24] Las tareas en las que se ocupa preferentemente la mujer occidental del tipo de familia tradicional son, entre otras, las de coser, tejer, amasar y cocinar La importancia de la mujer consorte en la sociedad occidental destaca a través del papel que ejercieron en la vida social, política y religiosa algunas reinas cristianas Cf FLOREZ, E, *Reinas de España*, 2 vols (Madrid 1959)

La educación de la mujer en el Occidente cristiano depende en gran medida de la Iglesia y de sus instituciones Dentro de la antigua sociedad cristiana occidental, la mujer no tiene que pensar necesariamente en ser esposa y madre Puede encontrar en la vida monastica o religiosa una forma distinta de realizar una vocación y una misión adecuada a su condición femenina La monja Etérea, Catalina de Siena y Teresa de Jesus, entre otras muchas mujeres, alcanzan, por caminos distintos y en condiciones sociales diferentes, gran relieve social Cf LAPRAT, R, «Le rôle de la "mater familias" romaine d'après saint Augustin», *RMAL* 1 (1945), 129-148, WADE LABARGE, M, *La mujer en la Edad Media* (Madrid 1988), 131-184, 185-215

Sobre las virtudes de la mujer casada, dice el humanista español Juan Luis Vives «Entre las virtudes de la mujer casada, es menester que tenga dos de suma importancia y que descuellan por encima de las otras Si no le faltaren, estas dos pueden hacer el matrimonio firme, estable, perpetuo, fácil, ligero, dulce, preñado de ventura buena La falta de una de ellas le hará flaco, enojoso, desabrido, insoportable, misérrimo Estas son castidad y amor entrañable al marido» *La mujer cristiana,* c 3 (Madrid 1944), 267

[25] El tema de la mujer está constantemente presente en la actividad artística y literaria de Occidente Va frecuentemente unido al tema del amor y da lugar a una extraordinaria riqueza de formas e idealizaciones La mujer protagoniza grandes pape-

cia de la mujer en el orden práctico de la vida familiar e incluso en el de la vida social es muy importante, si se tiene en cuenta su ascendiente moral sobre el esposo y su amorosa dedicación al cuidado y educación de los hijos [26].

La tradición cristiana hereda y transmite una concepción filosófica y teológica acerca de la sexualidad humana, que considera por principio a la mujer inferior al varón y la sitúa en un segundo puesto en el orden de la naturaleza y de la historia [27]. Pero esto no es obstáculo para que al mismo tiempo se atribuyan a la mujer ciertas prerrogativas de tipo moral y espiritual que la elevan considerablemente por encima del varón. En la tradicional educación cristiana, la mujer es objeto de una atención especial, inspirada en la idea de que la virtud es en ella un adorno necesario y que de ella depende principalmente la honestidad del varón y de la vida pública [28].

Las motivaciones que mueven al hombre y a la mujer a elegir el matrimonio, en la sociedad occidental tradicional, pueden ser diversas, pero se fijan sobre todo en los aspectos que miran a la posición

les de significado diverso en obras de la literatura universal, como la *Divina Comedia*, el *Quijote*, *Fausto* La figura de la mujer es objeto preferido de idealización, no sólo en el plano literario o artístico, sino incluso en el cultural y social. Ello lleva el riesgo de que en la práctica la mujer se comporte y sea tratada de acuerdo con un modelo ideal que falsifique su verdadera personalidad

[26] La mujer de la sociedad occidental tradicional se siente muy identificada, por su educación religiosa, con la tarea de educar a su familia de acuerdo con sus principios cristianos

[27] El pensamiento clásico presenta a la mujer como un ser menos capacitado que el varón para las grandes tareas de la historia humana Esta concepción, que no pone en duda la dignidad humana de la mujer, obedece sobre todo a una forma de vida en la que predominan las tareas consideradas como más viriles Las funciones y cualidades que corresponden especialmente a la mujer, como las de concebir, dar a luz y cuidar a los hijos, o las que se refieren a su capacidad para comprender y compadecerse, amar, servir y sufrir, no se valoran en la misma medida Por otra parte, la educación que la mujer recibe tradicionalmente, orientada con exclusividad a prepararla para cumplir un papel prefijado, viene a consolidar esta misma concepción

[28] Sobre la concepción de la mujer en la tradición cristiana, cf. BERNAL PALACIOS, A , «La condición de la mujer en Santo Tomás de Aquino», *EscVed* 4 (1974), 285-336; BORRESEN, K E., *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommasso d'Aquino* (Assisi 1979), ID., «Fondamenti antropologici del rapporto uomo-donna nella teologia clasica», *Concilium* 1 (1976), 37-53; ID., «L'anthropologie théologique d'Augustin et Thomas d'Aquin La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'Église d'aujour'dui», *RSR* 69 (1981), 393-406; CAMUS, P., «Le mythe de la femme chez Saint Thomas d'Aquin», en *RTho* 76 (1976), 243-265 y 394-409, CENTORE, F. F., «Thomism and the Female Body», en *Angelicum* 67 (1990), 37-56; DALY, M., *La Chiesa e il secondo sesso* (Milán 1982), ESTEBANEZ, E G., «La cuestión feminista en Aristóteles», *EstFil* 33 (1984), 9-39, FLAMAND, J., «La femme. Nature et sexualité. L'héritage d'Aristote», *ScEc* 27 (1975), 107-120, MALONEY, L. M , «El argumento de la diferencia de las mujeres en la filosofía clásica y el cristianismo primitivo», *Concilium* 238 (1991), 409-419, VV.AA (D. Ramos-Lisson, P -J Viladrich y J. Escrivá-Ivars), *Masculinidad y feminidad en la Patrística* (Pamplona 1989).

social y a la belleza o apostura de los contrayentes, según constata el mismo san Isidoro [29]. El hecho de que la intervención de los padres o tutores sea de gran influencia en la concertación del matrimonio, no impide que las relaciones de los esposos se desenvuelvan con libertad y amor [30]. La moral matrimonial es en principio rigurosa y con frecuencia puritana, en coincidencia con los sentimientos dominantes de una sociedad que considera la unión matrimonial como algo sagrado y definitivo, que debe ser respetado por todos.

Las faltas y situaciones de infidelidad conyugal se juzgan en este tipo de sociedad con severidad y se mantienen en la ocultación, si bien las clases sociales elevadas están en mejores condiciones respecto a las demás para poder encubrirlas o legitimarlas [31]. En general, la familia tiene una firme consistencia social, moral y religiosa. Ella es el fundamento de una sociedad fiel a los principios cristianos y a las tareas que recaen sobre ella tanto en el campo estricto de las obligaciones familiares como en el orden económico, religioso, militar o político. En ella se respeta y venera la autoridad del «pater familias», que tiene el deber de gobernarla con amor [32].

[29] San Isidoro cita cuatro razones por las que el hombre elige esposa la hermosura, el linaje, las riquezas y las costumbres Y añade «Es muy de desear que se busquen mejor en ella las costumbres que la hermosura Sin embargo, hoy día suelen codiciarse no las que son recomendables por la honradez de sus costumbres, sino por las riquezas o la belleza externa» Igualmente, según el obispo hispalense, «en la elección de marido suelen tenerse en cuenta cuatro condiciones. el valor, el linaje, la belleza y la sapiencia» *Etimologías* 9, 7, 29 PL 82, 368. Cf SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* I (ed bilingüe de J Oroz Reta) (BAC, Madrid 1982), 801

[30] En general, la forma de entender y vivir las relaciones de la pareja en la sociedad cristiana tradicional se caracteriza por su extremado pudor, hasta épocas muy recientes Según Ph Ariés, los testamentos y los epitafios son los únicos lugares donde el amor conyugal se celebra sin reserva Alude este autor al protagonista de *El Gatopardo,* el príncipe de Lampedusa, que confiesa no haber visto el vientre de su esposa a pesar de los hijos que había tenido; tomado de ARIES, PH., «L'amour dans le mariage et en dehors», en *MD* 127 (1976), 141 Cf NELLI, R., *L'Érotique des troubadours* (Toulouse 1967), DUBY, G., *Le Chevalier, la femme et le prêtre Le mariage dans la France féodale* (París 1981), ROUILLAN-CASTEX, S , «L'amour et la société féodale», en *Revue historique* 272/552(1984), 295-329. Ver en el c 4, el título sobre «Sexo, amor y matrimonio en la enseñanza cristiana».

[31] La familia «tradicional» a la que nos venimos refiriendo no es por fuerza un dechado de virtudes. Si en ella el divorcio no es posible y la infidelidad conyugal se condena como un escándalo, esto no significa que no produzcan en ella muchas situaciones inmorales La debilidad y la hipocresía humanas abundan en este terreno en todo tiempo

[32] Según la definición que nos da san Isidoro, el «pater familias» «mira por todos en su familia, incluidos también los siervos, con afecto paterno, como un padre por sus hijos, y en su cariño no hace distinción entre la condición del esclavo y la del hijo, sino que abarca a todos como si de un solo miembro se tratara»· *Etimologías* I.9, 7, 29: PL 82, 368 Cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* I, o.c., 785.

Sobre el modelo jurídico de familia patriarcal, cf. ALONSO PEREZ, M., «Familia y derecho· historia», o.c , 158-164.

No es posible hacer una completa descripción de las características de la familia «tradicional» en Occidente, habida cuenta de los distintas modalidades históricas y culturales que comprende. Es, en líneas generales, una familia estable, basada en relaciones firmes de parentesco y en una economía que es su fuente directa de sustento. Su estabilidad está garantizada tanto por el modelo de matrimonio que la rige (duradero hasta la muerte de uno de los cónyuges) como por las condiciones sociales, que permiten pocos cambios en la forma de vida de los esposos y demás miembros de la familia.

En ella la autoridad recae principalmente sobre el varón, que ejerce las funciones de cabeza de familia, pero la esposa y madre de familia lleva en la práctica la dirección de las tareas que afectan a la vida del hogar y a la educación de los hijos. Las relaciones de la pareja se basan en el respeto y la comprensión entre los cónyuges y en una concepción de la función familiar que señala en términos precisos los papeles que corresponde ejercer a cada cónyuge. Los esposos llevan al matrimonio una idea clara de cuáles son sus deberes conyugales y familiares. Sus relaciones humanas son poco intensas, dado que en el conjunto de la vida familiar predomina el grupo familiar sobre la realidad de la pareja y la cultura vigente favorece la asociación de hombres y mujeres de forma separada en lo que se refiere al trato y al trabajo.

Sus relaciones propiamente conyugales se consideran parte esencial de los deberes conyugales; tienen preferentemente en cuenta el fin de la descendencia, pero al mismo tiempo atienden a las necesidades de la pareja en el orden afectivo y sexual. Los hijos no son, en principio, para los esposos causa de especial preocupación, ya que no significan una carga insuperable en una economía poco competitiva. Las posibilidades de desarrollo de la familia tradicional son mínimas y están reducidas al ámbito local en que la familia vive, salvo en casos excepcionales en que se unen las dotes personales con la suerte, se recurre a la emigración a otros países o se cuenta con abundantes recursos, si se trata de familias poderosas, nobles o ricas [33].

El matrimonio cristiano al que nos referíamos más arriba sirve perfectamente de soporte para este tipo de familia «tradicional». Esta no es una derivación del modelo cristiano de matrimonio, sino la

[33] Los caminos para llegar a puestos de importancia en la sociedad son muy limitados. La carrera eclesiástica, que está abierta a ricos y pobres, ofrece algunas posibilidades El alistamiento en el ejército, que constituye uno de los mayores intereses y de las grandes pasiones de la sociedad «tradicional», es otra vía para poder alcanzar grandes glorias Las letras son un camino de triunfo para algunos privilegiados Los asuntos de política y gobierno quedan demasiado lejos para la mayoría. El resto de las ocupaciones son la agricultura y la ganadería, la pequeña artesanía, algunos oficios, las pocas profesiones y los cargos públicos que se dan en dicha sociedad

consecuencia de unas determinadas realidades socioculturales. Tampoco el matrimonio cristiano nace como respuesta a este concreto modelo de familia, sino que procede de raíces antropológicas, culturales y religiosas más profundas. Sin embargo, el matrimonio cristiano favorece el modelo de familia tradicional, en cuanto protege la unidad del matrimonio y al mismo tiempo la estabilidad de la comunidad familiar. La fuerza del modelo cristiano de matrimonio reside sobre todo en la fe que infunde en los esposos, en la familia y en la misma sociedad acerca del valor de la unión matrimonial [34].

La familia y el matrimonio en la sociedad actual

La realidad de la familia en el mundo occidental de hoy se ve profundamente afectada por los cambios socioculturales que se han producido en los últimos siglos y de manera especial en los últimos decenios [35]. Los hechos que más han influido en las formas de vida de la familia van relacionados con el fenómeno de la industrialización y con el desarrollo moderno de los poderes del Estado. El trabajo, que se desenvolvía en un ámbito cercano al lugar de residencia

[34] El valor del matrimonio cristiano depende fundamentalmente de las creencias y convicciones religiosas que tengan los esposos, la familia y la sociedad. Dentro de una sociedad que comparte en su mayoría la misma idea sobre el sentido cristiano del matrimonio, su dignidad está garantizada

[35] El origen de estos cambios es lejano y complejo Nace de las nuevas realidades que irrumpen en la historia europea a partir de la época del Renacimiento y que rompen la homogeneidad cultural de base católica de la Europa medieval Las iglesias protestantes se independizan de Roma Los Estados afianzan su autonomía frente a los poderes temporales de la Iglesia católica Los hombres del saber buscan caminos nuevos en el conocimiento de los autores clásicos y en la investigación positiva de la naturaleza Surge una nueva cultura de carácter «secular», que pone en tela de juicio muchas creencias y valores de la fe cristiana tradicional

Sobre el matrimonio y la familia en la sociedad actual, cf. BELTRAO, P , *Sociología de la familia contemporánea* (Salamanca 1975); CAMPANINI, G. (dir.), y otros, *Matrimonio e famiglia nella riflessione contemporanea* (Roma ²1978), GRAND'MAISON, J , «La familia moderna, ¿centro de resistencia o factor de cambio?», *Concilium* 141 (1979), 66-79, FROMM, E., PARSONS, T., y otros, *La familia* (Barcelona 1970), PARRA JUNQUEIRA, J., «Sociedad, Familia y Matrimonio», *Studium* 18 (1978), 227-244, PORTERO SANCHEZ, L., y otros, *La familia, una visión plural* (Salamanca 1985), SETIEN, J -M.-FREIJO, E., «La familia dentro de la comunidad socio-política», *Pentecostés* 41-42 (1975), 281-292. Ver nota 58.

Sobre la realidad social de la familia española en la actualidad, cf. CAMPO, S DEL, *La familia española en transición* (Madrid 1960); ID., *La evolución de la familia española en el siglo veinte* (Madrid 1982), ID., *La «nueva» familia española* (Madrid 1991), ID. y NAVARRO, M , *Análisis sociológico de la familia española* (Madrid 1982), ID. y GOMEZ ARBOLEYA, E , *Para una sociología de la familia española* (Madrid 1959), FRAGA IRIBARNE, M., *La familia española ante la segunda mitad del siglo XX* (Madrid 1959); LOPEZ MEDEL, J , *La familia rural, la urbana y la industrial en España* (Madrid 1961); VV AA , *Estudio sociológico de la familia española* (Madrid 1976)

de la familia, se centraliza en torno a grandes núcleos de producción, determinando la dispersión del grupo familiar. Las funciones de la familia, que venían recayendo en su totalidad sobre la pareja, pasan a ser competencia de los poderes públicos [36].

El desarrollo de la vida moderna ha venido a acentuar la dispersión del grupo familiar y el trasvase de las funciones que tradicionalmente recaían sobre la pareja a la competencia de las instituciones públicas. La incorporación de la mujer al trabajo y su creciente independencia social han llegado a crear una situación totalmente nueva para la mujer, que ya no se ve obligada a adoptar en su vida exclusivamente el estado de casada o de religiosa, sino que puede aspirar a ejercer múltiples profesiones y tareas, en condiciones similares a las del varón [37]. Esta nueva situación de la mujer va unida a una nueva mentalidad que reivindica para la mujer iguales derechos y las mismas oportunidades que el varón tiene en la sociedad [38].

[36] En la actualidad, la convivencia de la pareja se ve con frecuencia impedida a causa del trabajo que tanto el marido como la mujer deben realizar lejos del hogar y en lugares a veces muy distantes entre sí. Las tareas de la educación, a partir de los primeros años, quedan en manos del Estado o de aquellas instituciones privadas que se encargan de esta misión. La consecuencia es que las relaciones humanas de la pareja entre sí y entre los padres y los hijos quedan muy reducidas.

[37] Hoy la mujer occidental puede aspirar en muchos países a ejercer cualquier profesión o cargo público. Su participación en todos los campos de la actividad pública o social no tiene en principio limitaciones. En Bélgica, la tasa de actividad de las mujeres comprendidas entre los quince y los sesenta años alcanzaba en el año 1866 un 63%. A partir de esta fecha, fue bajando hasta el año 1947 en que llega a un 30%. En 1961, se nota una recuperación. Cf. REMY, J., «La familia. Discusiones actuales y perspectiva histórica», *Concilium* 141 (1979), 9.

En España, la presencia de la mujer es mayoritaria en algunas actividades y profesiones, como la enseñanza primaria y media, la investigación, la enfermería y otras carreras universitarias. El número de mujeres que trabajan fuera del hogar era en el año 1950 el 11,8% y en 1990 el 33,4%. En el curso 1988-1989, entre los alumnos matriculados en la Universidad Complutense, un 61,6% eran mujeres. Cf. CAMPO, S. DEL, *La «nueva» familia española* (Madrid 1991), 32, 35.

Ha aumentado el número de mujeres no casadas o que viven solas, de forma independiente, sin aspiraciones a formar un hogar o una familia. Sobre la promoción de la mujer en la sociedad y en la familia. Cf. BELTRÃO, P., *Sociología de la familia contemporánea* (Salamanca 1975), 93-110; MIGUEL, A. DE, *Sexo, mujer y natalidad en España* (Madrid 1974); RIBES, N., «La mujer en la sociedad actual», en *VyV* 38 (1980), 103-120.

[38] Sobre este tema, cf. AGOSTINUCCI, G.-CAMPANINI, G., *La questione femminile: Chiesa e storia* (Monferrato 1989); AUBERT, J. M., *La mujer, antifeminismo y cristianismo* (Barcelona 1976); ID., *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme* (París 1988); BEAUVOIR, S. DE, *El segundo sexo* (Buenos Aires 1972); BUYTENDIJK, J. J., *La mujer. Naturaleza-Apariencia-Existencia* (Madrid 1955); GARCIA CALLADO, M.ª-J., «Automarginación de la mujer», en *Moralia* 11 (1989), 179-190; HUNT, M.-GIBELLINI, R., *La sfida del femminismo alla teologia* (Brescia 1980); KLEIN, V., *El carácter femenino. Historia de la ideología* (Buenos Aires 1951); MARTIN GUERRERO, A., *Antología del feminismo* (Madrid 1975); PIANA, G., «La questione femminile», en VV.AA., *Corso di Morale* 2 (Brescia 1983), 367-395; REEVES, P., *Poder femenino y dominio*

Por lo general, hoy los novios se unen después de conocerse y tratarse suficientemente, atraídos por el mutuo amor, aunque no siempre con una idea clara de lo que significa el estado de matrimonio. La familia que predomina en la actual sociedad de los países occidentales tiende a ser poco extensa [39]. La familia de carácter nuclear, típica de la moderna sociedad occidental, que se compone del matrimonio y muy pocos hijos, reúne los elementos básicos de la unidad familiar y atiende a sus funciones esenciales, esto es, el amor y ayuda mutua de los esposos y el cuidado y educación de los hijos. Es un modelo que en gran parte está condicionado por las nuevas ideas y realidades de la sociedad de hoy. Los esposos aspiran en la actualidad a tener su propio hogar, con independencia de los padres, y a crearse para ellos y para sus hijos un entorno confortable y un futuro seguro [40].

Los criterios que guían a la pareja de hoy en la organización de su vida familiar dependen en gran medida de las nuevas realidades de la vida social y de las ideas y sentimientos que los cónyuges tienen respecto a la relación de la pareja, a la convivencia familiar y a la educación de los hijos. Si la sociedad actual se muestra más abierta y plural que la «tradicional» en lo que se refiere a aceptar distintas ideas y formas de vida, tiende en cambio a una cierta homogeneización en las actitudes y comportamientos. En cuestiones como el control de la natalidad, la educación de los hijos, la convivencia familiar, la independencia de la pareja y de los hijos en lo que se refiere al lugar de trabajo, de estudio o de recreo, se manifiestan unas pautas de conducta que tienden a la emulación y que se ven al mismo tiempo dirigidas por los medios de comunicación social o de propaganda comercial [41].

masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual (Barcelona 1986); STUART MILL, J.-TAYLOR MILL, H., *La igualdad de los sexos* (Madrid 1973).

[39] En España, la tasa de natalidad ha disminuido de forma llamativa en los últimos años. El tamaño medio de la familia española era en el año 1940 de 4,22 miembros. En 1981, desciende a 3,51. Esta disminución en el tamaño medio de la familia se debe en parte al hecho de que dejan de formar parte de la familia muchos parientes que anteriormente pertenecían a ella. En 1992, la tasa de natalidad en España era de 1,23 hijos por mujer, la más baja de Europa, cuya media es en este año de 1,48 (en Italia, la tasa era en este año de 1,26; en Grecia, de 1,41).

El descenso de la natalidad desciende de forma drástica a partir de 1978. El número medio de hijos era en 1900 de 4,71; en 1970-1975, de 2,50; y en 1981-1985, de 1,7. En la mayoría de los países europeos (con excepción de Irlanda, Malta, Polonia, Albania y la antigua Unión Soviética), el número de hijos por familia está por debajo del 2,1. En 1980, la tasa media de la CE era de 1,82. Cf. CAMPO, S. DEL, o.c., 37, 48-54; FLAQUER, LL.-SOLER, J., «Permanencia y cambio en la familia española», en *Estudios y Encuestas* 18 (CIS 1990).

[40] La primera de las necesidades que aspira a cubrir la pareja es la vivienda. La familia necesita hoy disponer de una vivienda digna, en la que los hijos puedan tener el espacio suficiente para el desenvolvimiento de su vida y actividades. Esta es una de las causas que influyen en la tendencia a reducir el número de hijos.

[41] Los cambios de la familia de hoy respecto al modelo «tradicional», en estos

El funcionamiento de la familia no se basa hoy tanto en la autoridad del padre o de la pareja cuanto en la necesidad de que los padres compartan de forma igualitaria las responsabilidades de la vida familiar y los hijos vayan aprendiendo a colaborar según su capacidad. Las relaciones entre los esposos y entre padres e hijos son hoy en general más igualitarias, más sencillas y directas, más motivadas por el amor y el deseo de hacer felices a los demás que en el pasado. Como contrapartida, puede apreciarse en la función educativa de los padres la disminución de su poder de autoridad, a la hora de exigir a sus hijos aquello que ellos consideran necesario o conveniente para su propio bien. El respeto a la libertad, principio muy valorado por el hombre de hoy y necesario para una madura educación, ocasiona no pequeños conflictos en el funcionamiento de la vida familiar [42].

Los hombres y las mujeres del mundo occidental siguen teniendo hoy, en general, una idea elevada de lo que significa la unión matrimonial. El matrimonio monógamo es el único que se reconoce en las diversas legislaciones de los Estados. La moderna cultura democrática tolera otras formas libres de convivencia heterosexual y homosexual, pero la mayoría de las gentes sigue entendiendo que en el matrimonio está la culminación del amor de la pareja y en la familia la realización de sus supremas aspiraciones. El modelo cristiano de matrimonio, aceptado en lo esencial por todas las iglesias, es el que sirve de pauta en las ideas y costumbres de las gentes [43].

diversos aspectos, son notables. La regulación de la natalidad es práctica generalizada y la elección de los medios y criterios utilizados depende en gran medida de las opiniones que están en el ambiente, más que de una conciencia previamente formada La educación de los hijos se pone en manos de las instituciones públicas o privadas, atendiendo principalmente a razones de tipo práctico. El tiempo dedicado a la vida de familia queda obligadamente recortado por las ocupaciones de la pareja y de los hijos. La convivencia de la pareja y de los hijos tiene lugar en su mayor parte fuera del hogar, entre los compañeros y compañeras de trabajo o estudio.

[42] A partir de la reforma del Código Civil español (año 1981), la patria potestad es compartida por el padre y la madre. Entre los 16 y los 18 años, cualquier joven sometido a la patria potestad puede reclamar su emancipación. Cf CAMPO, S. DEL, o.c., 123

[43] La celebración religiosa del matrimonio no está en España tan generalizada como en el pasado, a causa del menor número de católicos practicantes que hay en la sociedad Los matrimonios católicos celebrados fueron en 1980 un 95,5% del total, y en 1986, un 84,2% En consecuencia, no son pocos los bautizados en la Iglesia católica que celebran su matrimonio civilmente. Los matrimonios celebrados en otras confesiones son pocos.

Por lo que se refiere a Europa, la situación varía. Entre católicos, sobresale el número de matrimonios celebrados por la Iglesia y de acuerdo con la legislación establecida al respecto por el Estado Entre los cristianos no católicos, el matrimonio se celebra bien como sacramento (Iglesia ortodoxa), bien como rito religioso (anglicanos) El matrimonio simplemente civil está más extendido que en España

Según datos proporcionados por el Tribunal Superior de Justicia de la Comunidad de Castilla y León, en esta Comunidad las separaciones y divorcios registrados en 1993

Las democracias occidentales de hoy reconocen que el matrimonio es un asunto de interés social que necesita ser regulado por las leyes civiles [44]. La primera y fundamental providencia del Estado en relación con el matrimonio es la de establecer la forma de celebrarlo, en orden a poder reconocer y proteger sus efectos jurídicos y sociales [45]. La importancia de este acto moral, jurídico y social, que tiene efectos decisivos no sólo para la pareja sino para toda la sociedad, se hace especialmente patente cuando surge un grave conflicto que lleva a los esposos a pedir su separación o la disolución del matrimonio [46].

La cuestión del divorcio constituye en la moderna sociedad un tema complejo, que preocupa a los legisladores, moralistas, teólogos y

sumaron en su conjunto 2 187, lo que supone un incremento del 6,68% respecto al año anterior (2 050). Los divorcios crecieron más que las separaciones (8,83% y 5,47%) En esta Comunidad desciende el número de matrimonios: en el año 1992 fueron 9.216 parejas, mientras que en 1993 han sido 8 030 (6 483 canónicos y 1 547 civiles), respecto al año 1992, en 1993 disminuyen en mayor proporción los canónicos (14,06%) que los civiles (7,48%) El mayor descenso se produce en León, donde se pasa de 1 406 en el año 1992 a 1.158 en 1993.

[44] En la historia moderna, el matrimonio ha sido con frecuencia un punto de fricción en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Durante siglos, la Iglesia católica regulaba y administraba todo lo referente al matrimonio de los bautizados en su propia Iglesia, que era la gran mayoría en la antigua cristiandad Las monarquías y estados que van surgiendo en la Europa moderna consideran que el matrimonio es un asunto civil que debe ser regulado y administrado por la normativa civil. El derecho canónico hace la distinción entre el matrimonio como sacramento y los efectos civiles del matrimonio El derecho civil tiende a convertirse en regulador y administrador único del matrimonio. Se hace, por tanto, necesario que la Iglesia y el Estado establecezcan acuerdos, que respeten las ideas y creencias de todos los ciudadanos y miren al bien común de la sociedad.

Sobre la familia en la actual legislación española, cf ALONSO PEREZ, M., a.c., 165-179, PORTERO SANCHEZ, L., «Familia y derecho época contemporánea», en VV.AA., *Familia en un mundo cambiante* (Salamanca 1994), 181-203.

[45] De acuerdo con la Constitución española, aprobada en 1978 (art.32), todos los ciudadanos tienen derecho a celebrar el matrimonio civilmente Según los acuerdos establecidos entre la Santa Sede y el Gobierno español en enero de 1979, el matrimonio canónico de los católicos tiene también validez a efectos civiles y es registrado civilmente como matrimonio de plenos efectos.

En lo que afecta a la forma de contraer matrimonio, hay una coincidencia en lo esencial entre el derecho eclesiástico y la generalidad de las legislaciones civiles, ya que hay una común tendencia a poner en el consentimiento de los contrayentes lo decisivo para la celebración del matrimonio. A ello añaden las diferentes legislaciones otros requisitos formales relacionados con las cualificadas de los contrayentes y los ministros, jueces o testigos que intervienen en la celebración del matrimonio.

[46] Para la Iglesia católica, no cabe en caso alguno la disolución del matrimonio canónico contraído válidamente y consumado Solamente puede obtenerse la separación de los cónyuges, sin que éstos tengan derecho a contraer un nuevo matrimonio. Fuera del caso en que se demuestre la inexistencia del vínculo matrimonial, derivado del matrimonio no contraído según los requisitos exigidos por el derecho canónico para su validez (y se declare la nulidad del matrimonio celebrado), los contrayentes están impedidos para casarse de nuevo por la Iglesia.

sociólogos y es un problema del que se derivan graves consecuencias para la familia y para la sociedad. La legalización del divorcio no es en sí misma una práctica nueva, introducida por la moderna sociedad, ya que se recoge de algún modo en las antiguas legislaciones. Lo que caracteriza actualmente el hecho social del divorcio es su volumen, la propagación que alcanza dentro de la moderna sociedad democrática.

El divorcio constituye hoy un doble problema: como realidad social que ocasiona grave daño a los individuos, a las familias y a la sociedad en general, y como necesidad legislativa, derivada de esa misma realidad que reclama ser regulada, vigilada y contenida [47]. La legislación sobre el divorcio en los estados occidentales surge como una reivindicación en favor de las libertades individuales, que se pone en contraposición al principio católico de la indisolubilidad del matrimonio. El matrimonio se considera un contrato civil que puede ser disuelto por las leyes del Estado cuando los esposos lo requieren [48].

[47] La extensión del divorcio es un fenómeno de los tiempos modernos A comienzos de este siglo, Japón se pone a la cabeza en el número de divorcios, seguido de Estados Unidos y, a mayor distancia, de Suiza, Francia, Dinamarca y Alemania A mediados de siglo se produce un enorme ascenso en la tasa de divorcios. Va en cabeza Estados Unidos, seguido a gran distancia de Dinamarca, Austria, Alemania, Suecia, Holanda, Francia, Bélgica, Holanda

Actualmente se destacan por el incremento de divorcios Estados Unidos, Suecia, Inglaterra, Rusia. Se calcula que en Estados Unidos se produce, a partir de 1976, un millón de divorcios al año. En 1992, la tasa de divorcios en la CE es de 1,6 por mil europeos (en 1980 era de 1,4) En España es en este mismo año de 0,4

En España, a partir del año 1981 en que se legaliza el divorcio, la tasa de divorcios se mantiene entre las más bajas de Europa, por encima de Italia, donde el divorcio se introduce en 1970 En 1986, se producen en España 19.487 divorcios y 28 053 separaciones, lo que da una tasa de 5 divorcios por 10 000 habitantes. En 1989, se producen 23.603 divorcios y 34.672 separaciones. Cf PASTOR RAMOS, G , o.c., 183-186, CAMPO, S DEL, o c., 120-121, CARBONNIER, J., «La estadística del divorcio», en VV.AA , *Matrimonio y divorcio*, o.c , 11-37; BELTRÃO, P., o.c , 111-132, GARCIA CANTERO, G , «El divorcio en los Estados modernos», en VV AA., *El vinculo matrimonial* (Madrid 1977), 435-514.

[48] La historia moderna del divorcio pone de relieve las incertidumbres e incoherencias en que se ve envuelto el Estado a la hora de proceder a su legalización. En Francia, la Asamblea legislativa establece el divorcio en 1792, con tal amplitud que en 1798 el número de divorcios superó al de matrimonios Se suprime en 1816 y se restablece en 1884 con criterios más restrictivos Después de la Revolución francesa, la instauración del divorcio forma parte de todos los programas políticos liberales La legislación soviética de 1918 y 1926 permite el divorcio por mutuo consentimiento, pero la de 1936 introduce un procedimiento más riguroso Después de la segunda guerra mundial, la legislación sobre el divorcio en los países de influencia soviética tiene en consideración la estabilidad de la familia En la actualidad el divorcio se reconoce prácticamente en todos los países

Cf CID, M., «Divorcio· Panorama legal en diferentes estados», *MiAb* 72 (1979), 287-293, CUADRON, A.-GONZALEZ, G., «Condicionamientos sociológicos del divorcio», *Pentecostés* 15 (1977), 185-216; GAUDEMET, J., o c., 389-396, LAHIDALGA, J. M , «El divorcio y el amor libre», *IgVi* 64-65 (1976), 421-438; MARTINEZ CORTES, J , *El divorcio, realidad social* (Madrid 1983); REMY, PH , «Philosophie du mariage civil dans la

Las causas que determinan el aumento de divorcios en un país y en un determinado momento pueden ser muy variadas [49]. Pero hay unos factores que pueden considerarse comunes al fenómeno del divorcio en la realidad occidental de hoy. El primero de ellos va relacionado con la nueva realidad de la familia moderna a la que nos referíamos anteriormente. La incorporación de la mujer al trabajo y la nueva forma de vida de la familia y de los miembros que la componen, la idea que éstos tienen de su libertad, felicidad e independencia y las aspiraciones de la pareja en orden a su bienestar y a su realización social, son, entre otros, algunos elementos que sitúan el valor del matrimonio y de la familia en dependencia de otros valores individuales y personales.

En la mentalidad del hombre y de la mujer de hoy, el matrimonio se ve íntimamente asociado al amor que les une y a la voluntad que sienten de convivir y formar un hogar. El matrimonio es en primer lugar algo que pertenece a la intimidad de la pareja y a su libre decisión de entregarse el uno al otro. Su importancia va en relación sobre todo con la aportación que el matrimonio presta a la felicidad de la pareja, a la afirmación y seguridad, a la paz y armonía de los que la forman. El cónyuge que sufre el fracaso de su matrimonio no se adapta fácilmente a esa situación cuando encuentra un nuevo cauce para rehacer su vida afectiva, sexual y familiar. El matrimonio pierde para él todo su sentido si no le proporciona la deseada felicidad [50].

legislation contemporaine», *LAnCa* 32 (1989), 23-34 Sobre el divorcio en España, cf ALBERDI, I , «Divorcio y sociedad en la España actual», *Sistema* 70 (1986), 93-112, BARRIUSO, P , *Matrimonio y divorcio hoy en España* (Madrid 1984), RICO LARA, M., «Divorcio y matrimonio civil en España», *Sistema* 58 (1984), 121-132

[49] La segunda guerra mundial y el conflicto del Vietnam determinan un incremento de divorcios en EE UU El gran número de divorcios que se produce en Japón a comienzos de siglo se debe a la antigua costumbre de concertar los matrimonios según las conveniencias de los padres. Con la llegada de la industrialización, se introduce el matrimonio de libre elección Como factores generales de tipo sociológico que influyen en la difusión del divorcio en Occidente se señalan los siguientes. la modernizacion social, la falta de una educación previa al matrimonio, el factor económico, el cambio cultural en los valores y el relajamiento de las leyes

Las causas inmediatas que se aducen como motivo del divorcio en las encuestas entre los españoles van relacionadas con los malos tratos, abandono de hogar, violación de los deberes conyugales, infidelidad, alcoholismo Cf PASTOR RAMOS, G , o c , 183-194, CAMPO, S DEL o c., 121

Las leyes reguladoras del divorcio influyen igualmente en el aumento del divorcio Es éste un principio que se confirma con la reciente experiencia del divorcio en Occidente y que aconseja ajustar la ley del divorcio a situaciones extremas, evitando que sirva de provocación para uniones poco serias y que en nada favorecen una elevada idea del matrimonio.

[50] Según J Leclercq, la defensa del derecho al divorcio surge en la moderna cultura cultura occidental como una consecuencia de la proclamación del derecho al amor libre La defensa del divorcio aparece en el siglo XVIII como un elemento del movimiento libertario y antirreligioso. Montesquieu lo presenta como un derecho y un bien, en «Lettres Persanes» (a 1721). El liberalismo proclama el derecho del hombre a estar

Otro tipo de factores que contribuye a debilitar la perseverancia de los esposos en la fidelidad al amor y a los propósitos de una vida en común, que un día sintieron y manifestaron, va relacionado con la falta de preparación y de disposición moral que afecta a muchas parejas en orden a entender y asumir su vida de matrimonio y de familia como una tarea compartida, que exige comprensión y atención constante, adaptación y generosidad, capacidad de entrega y sacrificio. Falta con frecuencia en la opción de la pareja una valoración objetiva del estado matrimonial y de la familia, en cuanto realidades que tienen un significado fundamental y unas funciones esenciales en orden al bien del matrimonio y de la sociedad [51].

La idea del matrimonio como unión para toda la vida se encuentra muy debilitada en la mentalidad del hombre moderno. La imagen de la unión matrimonial que sellaba para siempre los destinos de los contrayentes, y que constituía un ideal indiscutible en la sociedad «tradicional», contrasta hoy con la conducta de no pocos ídolos de la pantalla o figuras de éxito popular que cambian de pareja con sorprendente ligereza. El divorcio no es actualmente un fenómeno que afecte sólo a determinadas clases sociales, sino que llega en la práctica a todos los sectores de la sociedad y es argumento constante en los medios de comunicación social, de forma que el hombre de hoy termina sintiéndose poco convencido de que el matrimonio deba ser para siempre [52].

libre de toda atadura moral que le impida ser feliz La felicidad de la pareja no puede estar condicionada por deberes o compromisos que procedan de valores externos o principios superiores Cf LECLERCQ, J , *La familia Según el derecho natural* (Barcelona 1965), 157-185, SOLE, J , *L'amour en Occident à l'époque moderne* (Paris 1976), GAUDEMET, J , o c , 334-346

[51] Tanto la pareja como la sociedad en general no consideran con suficiente seriedad este aspecto de la formación de los cónyuges Son muchos los que acceden hoy al matrimonio guiados simplemente por sus buenos deseos de formar una pareja, sin percatarse de la importancia del nuevo estado que asumen La sociedad no debe limitarse a ofrecer a los novios un libre y fácil acceso al matrimonio, sino que ha de instruirles acerca del signficado y de la trascendencia que el matrimonio y la familia tienen en su vida y en la vida de la sociedad Si la sociedad reconoce de verdad el valor y la importancia de estas instituciones, que son básicas para el desarrollo de la convivencia humana, tendra que demostrarlo de forma práctica ofreciendo a los jóvenes una educacion que sea clarificadora en este punto

[52] La literatura prodivorcista participa de una visión secular del matrimonio que en los tiempos modernos ha alcanzado enormes proporciones Es en parte fruto de una reacción contra la intervencion de la Iglesia en asuntos matrimoniales, como se manifiesta ya en la postura de los antiguos reformadores, y en parte, consecuencia de una concepción «secular» y simplemente civilista del matrimonio, que no profundiza en la dimensión antropologica de la unión matrimonial ni valora el significado religioso del matrimonio y de la familia

El derecho al amor libre, defendido al final del siglo XIX por los hermanos Margueritte, en «Le mariage libre», no es el derecho a casarse, sino el derecho a disolver el matrimonio por propia voluntad, dice J Leclercq (o c , 169) El mismo tema aparece en otras obras de los siglos XIX y XX de la literatura francesa, como «Jacques», de G

La extensión del divorcio en la moderna sociedad occidental, y su aceptación como realidad amparada por el ordenamiento jurídico, puede llevar a ocultar el problema humano y social que se esconde detrás del divorcio y que ocasiona graves daños a la sociedad, a pesar de las precauciones que tomen las diversas leyes divorcistas. El matrimonio no se rompe sin que deje huella, tanto sobre los esposos, que han de soportar el trauma de una ruptura en lo más íntimo de su vida, como sobre los hijos, que son abandonados o trasplantados a otro hogar [53]. Si las condiciones de la vida moderna permiten a las personas divorciadas adoptar sin graves dificultades los cambios de hogar y forma de vida que lleva consigo el divorcio, si las leyes y los recursos de que disponen los divorciados pueden ofrecer una garantía para atender a las necesidades de las personas afectadas por el divorcio, no se evita con ello el daño psíquico y moral que la ruptura matrimonial causa a los esposos y a los hijos [54].

La legalización del divorcio se plantea en la cultura moderna como un derecho que tiene cada uno de los cónyuges a pedir la ruptura de su matrimonio cuando exista algún motivo para hacerlo. El derecho al divorcio se inscribe en el cuadro de las libertades personales

Sand y «Climats», de E Zola, o de la literatura noruega, como «Nora» y «Hedda Gabler», de H Ibsen, o en obras tan difundidas como «La montaña mágica», de Th Mann y «El matrimonio y la moral», de B Russell

En la literatura española del siglo XIX, el tema del divorcio aparece en autores como J Benavente («Rosas de otoño»), M Linares Rivas («La garra»), Carolina Coronado («El amor de los amores»), Eugenio Sellés («El nudo gordiano») Cf SOLE, J , *L'amour en Occident a l'epoque moderne* (París 1976)

[53] En Estados Unidos, uno de cada seis niños de menos de 18 años vive en una familia donde faltan el padre o la madre Los hijos de divorciados acusan directamente las consecuencias de la falta de una verdadera familia, donde puedan sentirse seguros del afecto y de la ayuda de los padres La carencia de un clima auténtico de familia y de hogar repercute en la educación de los hijos y se traduce en trastornos sociales, tanto mas graves cuanto más numeroso es el grupo de personas afectadas La «epidemia» del divorcio, a la que se refiere el Concilio Vaticano II (GS 47), puede acabar minando la estructura del matrimonio y de la familia

[54] Se argumenta en favor del divorcio que es un mal menor en orden a solucionar una situación conflictiva de la pareja, cuya prolongación sólo contribuye a agravar las tensiones de la pareja y a perjudicar el normal desarrollo de las relaciones de los padres con los hijos En efecto, se trata de una razón que puede justificar la separación de la pareja en determinados casos Pero el problema del divorcio en la sociedad de hoy está en que constituye un fácil recurso para muchas parejas que van al matrimonio sin tener una clara idea de lo que el matrimonio significa y que rompen su relacion matrimonial dejando en sí mismos, en los hijos y en el entorno social unas heridas de difícil curacion Con la extensión del divorcio, sus efectos negativos sobre la sociedad son cada vez más profundos

Por lo que se refiere a los deberes que el divorciado o la divorciada contrae ante la ley en relación con el conyuge abandonado y con los hijos, podemos encontrarnos en gran numero de casos con la triste realidad de que dichos deberes no se cumplen debidamente y son causa de nuevas frustraciones e injusticias

que deben ser reconocidas por la sociedad. El matrimonio se equipara a un mero contrato bilateral, que estipula libremente la pareja y que puede dirimirse cuando lo decida uno de sus miembros. El Estado se cree en el deber de reconocer ese derecho, al tiempo que trata de proteger los derechos y bienes de las personas que puedan ser perjudicadas en la aplicación de la ley del divorcio [55].

Conclusión

El pluralismo de la actual sociedad democrática conduce a los Estados modernos a la necesidad de legislar atendiendo a unos hechos sociales más que a unos principios ideológicos o éticos. Las consideraciones que los políticos tienen en cuenta en la legislación sobre el divorcio se fijan solamente en aspectos parciales de la realidad matrimonial y en especial en la necesidad de canalizar la solución de los problemas creados por los matrimonios fracasados. Se pierde de vista la realidad global e integral del matrimonio, que va relacionada con el significado profundamente humano que tienen tanto la unión matrimonial como la realidad de la familia. No se valora suficientemente el hecho de que la plenitud del amor humano se alcanza a través de una unión estable en la que los esposos estrechan sus sentimientos y sus experiencias y en la que los hijos forman parte de una misma comunión de vida.

Ordinariamente la pareja busca en el matrimonio una base institucional que le permita vivir el amor conyugal y crear un hogar y una propia familia a lo largo de toda una vida. Desde el punto de vista de los esposos que se aman, nada es comparable a este ideal [56]. La conti-

[55] La intervención del Estado en la tramitación del divorcio es una práctica coherente con su intervención en la realización del contrato matrimonial. En ambos casos, el matrimonio se considera un asunto social y no meramente privado, que debe ser reconocido y regulado por las leyes públicas Sin embargo, la realidad social del matrimonio no se reduce al hecho en sí mismo del contrato, sino que alcanza a los derechos, bienes e intereses de las personas que realizan dicho contrato y de aquellos que, como los hijos, se ven igualmente afectados por él. Si los Estados tratan de evitar o paliar con las leyes sobre el divorcio los daños a terceros que se derivan de la práctica del divorcio, no deberían limitarse a actuar en el orden meramente jurídico o administrativo, sino que tendrían además que afrontar responsablemente los problemas sociales que se derivan del divorcio

[56] El nudo del problema está sin duda en la idea del amor conyugal, en el hecho de que el amor se entienda como realidad para toda la vida, más que en la idea del matrimonio, esto es, en el hecho de que los esposos se consideren atados para toda la vida. El secreto del matrimonio está en saber que el matrimonio es consecuencia del amor y que se ha elegido libremente por amor, como un proyecto destinado a realizarse y culminarse a través de toda la vida

La cultura actual tiende a separar las exigencias del amor sexual de la realidad del matrimonio, hasta el punto de llegar a acusar a la institución matrimonial de ser un obstáculo para la manifestación del amor verdadero y de favorecer la hipocresía o

nuidad de la pareja en su relación conyugal y en su tarea familiar es la condición ideal para que los cónyuges puedan desarrollar su amor y llevar a cabo su misión de educar y acompañar afectivamente a los hijos. La propia sociedad disfruta de una convivencia más humana y equilibrada cuando la familia puede desarrollar su misión en un clima de seguridad y de confianza, necesario tanto para la madurez de los esposos como para la de los hijos.

Los casos de divorcio, que en la actualidad van en continuo aumento, pueden reducirse notablemente si la sociedad asume como referencia un modelo de matrimonio inspirado en las exigencias profundas del amor humano y en las funciones esenciales de la familia. Ello es posible si las instituciones públicas y privadas que se precupan de la salud y el bien común se esfuerzan en conocer y corregir las causas que favorecen el divorcio y en ayudar sobre todo a los jóvenes a entender el matrimonio como un estado de vida del que depende la felicidad y el sentido mismo de su existencia, que conlleva unos compromisos de gran contenido ético y que exige, por tanto, una decisión muy ponderada. La institución matrimonial debe ser favorecida por el Estado, por encima de cualquier otra realidad social, y debe ser objeto de especial preocupación en la política educativa.

La conducta de los actuales países occidentales, por lo que se refiere al ordenamiento del matrimonio civil, se limita a acomodarse a los hechos y opiniones de la sociedad, absteniéndose de proponer un determinado modelo de matrimonio, acorde con los valores que la sociedad desea proteger, que contribuya a elevar las costumbres de la familia y de la vida pública. El modelo cristiano de matrimonio es en la sociedad tradicional la institución que depura y reconduce los valores y las normas y costumbres de los pueblos según el espíritu de la cultura occidental y cristiana. No faltaron obstáculos y resistencias, provenientes sobre todo de las esferas del poder, pero contribuyó en lo esencial a proteger los valores y las funciones fundamentales del matrimonio y de la familia.

Dentro de la actual sociedad industrial y democrática, la familia ha perdido muchas de sus antiguas funciones tanto sociales como estrictamente familiares y se ve disminuida por las condiciones de trabajo de la actual sociedad, por las nuevas formas de agrupación social y por los valores que se imponen en la cultura moderna. El modelo cristiano de matrimonio, basado en la estabilidad de la unión conyugal y en la fidelidad de los esposos a sus compromisos matri-

falsedad en la unión de la pareja. Las posibilidades que el hombre de hoy tiene para separar la sexualidad de las demás funciones del matrimonio y de la familia contribuyen a alimentar esta teoría en la que se pueden amparar conductas que se quieren justificar. Por ello es importante afirmar que el matrimonio está al servicio del amor y que constituye para la mayoría el mejor cauce de expresión y de maduración del amor.

moniales, particularmente el cuidado y la educación de los hijos, se encuentra con especiales dificultades para adaptarse a la nueva situación. Este es el reto al que ha de responder en este momento la sociedad occidental, reconociendo los derechos de la familia, protegiendo los valores que ella representa, escuchando sus reivindicaciones y apoyándola en el ejercicio de sus propias funciones [57].

El hecho de que la familia se vea hoy liberada del cumplimiento de algunas funciones que recaían sobre ella en el pasado, y que en la actualidad son cubiertas por otras instituciones públicas o privadas, no significa que pierda su significado y su identidad en la sociedad de hoy, necesitada por razones que tienen que ver con las especiales características de la cultura moderna, de la presencia y acción de la familia. La familia es en la sociedad de hoy, al igual que en el pasado, el instrumento natural y más apto para el desarrollo del amor de la pareja y para el equilibrio en la educación afectiva y humana de quienes están destinados a ser los futuros responsables de la sociedad [58].

[57] Ver en el c 15, alusión al Año Internacional de la Familia y a la política familiar

[58] Puede hablarse en la sociedad actual de una vuelta a la familia, en el sentido de que el hombre de hoy no encuentra en la vida pública, en el trabajo y conflictividad que ella genera, el sosiego, la confianza, el afecto, el equilibrio, la paz que necesita No faltan agoreros de la «muerte» de la familia; cf COOPER, D., *La muerte de la familia* (Buenos Aires 1972)

Opina V J. Sastre que en la cultura actual nacida de la Ilustración, donde todo está sometido a cálculo e interés, no hay un hogar para la familia; citando a J. Habermas, afirma que la crisis de comunicación, que está en la base de la crisis social, ha llevado a la «desinstitucionalización de las formas de relación familiar». Cf. «La familia en transición», *SalT* 5 (1986), 339-350. M Vidal señala una doble vertiente en la función humanizadora que tiene en la actualidad la familia. su dinamismo personalizador y su fuerza socializadora; advierte contra una instrumentalización política de la familia y aboga por la fidelidad de la familia a su propia identidad, en «La nueva frontera ética de la familia», ib., 351-366, ID , «Familia y secularidad», en VV AA., *Familia en un mundo cambiante*, o c., 223-244.

Sobre la crisis y el futuro de la familia, cf CORDERO DEL CASTILLO, P., «La familia en crisis Necesidad de una política familiar», *StLeg* 34 (1993), 161-192, FORCANO, B «Proceso a la institución familiar en la cultura moderna», *IgVi* 64-65 (1976), 339-362, MONTERO, E , *Crisis de la familia en la sociedad moderna* (Madrid 1962); SIEBERT, R J , «El futuro del matrimonio y la familia», *Concilium* 141 (1979), 50-65; SOKALSKI, H. J., «El porvenir de la familia en el mundo», *Familia* 8 (1994), 109-113, VILADRICH, P , *El amor y el matrimonio (Crisis y búsqueda de identidad)* (Madrid 1977), VV AA., *La crisis de la institución familiar* (Barcelona 1975), VV AA , «Crisis o cambio en la familia», *Concilium* 141 (1979), 8-152, VV.AA , «La familia zarandeada», *SalT* 5 (1986), 339-390, VV.AA., «El Matrimonio: fragilidad y promesa», *SalT* 82/2 (1994)

CAPÍTULO IV

PERSPECTIVA RELIGIOSA DE LA SEXUALIDAD Y DEL MATRIMONIO

BIBLIOGRAFIA

BLEEKER, C. J.-WIDENGREN, G., *Historia Religionum*, 2 vols. (Madrid 1973); DACQUINO, D., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia* (Torino 1984); MARTIN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la Religión* (Madrid 1978); MELCHIORE, V., *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno* (Milano 1976); O'RIORDAN, J., *Evoluzione della teologia del matrimonio da Leone XIII ai nostri giorni* (Assisi 1974); RAD, G. von, *El libro del Génesis* (Salamanca [2]1982); SICARI, A., *Matrimonio e verginità nella rivelazione* (Milano 1978); VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964); VV.AA. (dir. A. Burquière), *Historia de la Familia*, 2 vols. (Madrid 1988).

Introducción

En este capítulo queremos ver las realidades de la sexualidad y el matrimonio desde una perspectiva específicamente religiosa. El sexo, la unión de la pareja, el matrimonio y la familia son realidades que tienen en la historia de la cultura un significado profundamente religioso. Son expresión de la naturaleza íntima del ser humano y a través de ellas se reflejan las ideas y sentimientos, las ansiedades y esperanzas del hombre, considerado como pareja, como varón y mujer que descubren en el dinamismo de su relación amorosa el sentido más hondo de su existencia. A través de estas realidades, el hombre percibe la presencia de algo que le trasciende y que le relaciona con el orden de lo sobrenatural y religioso.

En la época moderna tendemos a analizar e interpretar la existencia humana, guiados exclusivamente por los datos de las ciencias experimentales, y consideramos el fenómeno religioso como un hecho poco significativo e incluso desorientador en lo que se refiere a detectar la realidad [1]. Para conocer los secretos de la naturaleza no se hace necesario acudir a la fe y a las creencias religiosas, pero para llegar al conocimiento íntimo del ser humano, de su espíritu, de su conciencia y de su libertad, no podemos prescindir de su condición

[1] La conocida expresión de D. Bonhoffer, «etsi Deus non daretur», define de forma certera la postura del hombre de la modernidad que, aun siendo creyente, prefiere prescindir de la realidad de Dios a la hora de cumplir con sus naturales deberes.

religiosa[2]. En el tema del amor y del matrimonio, especialmente si nos proponemos estudiar su dimensión sacramental, nos parece muy importante detenernos en este aspecto de la religiosidad del hombre.

El deslumbramiento humano ante lo misterioso

El politeísmo que caracteriza a las religiones más primitivas y su marcada tendencia a imaginar a las divinidades como seres humanos (antropomorfismo) da lugar a una proliferación de las explicaciones cósmicas, de tipo mítico, mágico o cúltico, acerca del amor y del matrimonio. Los fenómenos de la naturaleza y los acontecimientos que el hombre percibe fuera o dentro de sí mismo, y no es capaz de explicar totalmente, encuentran una clave interpretativa en el recurso a fuerzas superiores a las que el hombre se ve subordinado y sometido [3].

[2] Las religiones históricas forman parte de la cultura viva de los pueblos A través de ellas se manifiestan sus ideas y creencias, sus ideales sociales y sus valores éticos En la generalidad de los pueblos antiguos, la vida entera está impregnada de sentido religioso La religion no afecta solamente a lo que es objeto de fe o de culto, sino que tiende a proyectarse sobre las instituciones, costumbres y formas de vida de la comunidad

El fundamento natural de la religiosidad humana hay que buscarlo en la condicion misma del hombre, en la sensibilidad con la que percibe realidades que trascienden aquello que él cree conocer y dominar, en la conciencia que tiene de depender de fuerzas inmensamente superiores a él, que desbordan sus conocimientos y capacidades, en la necesidad que siente de apelar a instancias superiores de verdad, de bondad, de justicia, de amor, que esten libres de las imperfecciones y miserias humanas

La religiosidad se manifiesta de forma distinta en el hombre y en la mujer La psicologia diferencial tiene gran interes en este campo Cf MARTIN VELASCO, J , o c , 302-313

[3] Según los mitos cosmogónicos sumerios, una primera generación de dioses desciende del matrimonio entre el dios Apsu (las aguas dulces) y la diosa Tiamat (el Océano) En el «zigurat» de Ur había varios templos dedicados a Nannar y a su esposa Ningal

La cosmogonía egipcia arranca de una primera pareja, formada por el dios Horus y la diosa madre, Hathor El pueblo hitita rinde culto al dios atmosferico, Teshub, que tiene como consorte a Hebat, el dios supremo de Ugarit, El, tiene como consorte a Ascherah Los libros vedicos *(Il Asuras)* llaman al dios del matrimonio Aryaman (hijo de la diosa menor, Ariti)

Los dioses del Olimpo griego, que dirigen la trama de los poemas homericos, descienden del dios del tiempo (Cronos) y la diosa de la Tierra (Rea) Zeus, el principal de sus hijos, tiene numerosas esposas (la primera de ellas, Hera) y descendencia fecunda a la que pertenecen grandes dioses como Febo, Dionisos y Afrodita, la diosa del amor (Eros) Cf BLEEKER, C J -WIDENGREN, G , *Historia Religionum* 1 (Madrid 1973), ELIADE, M , *Tratado de historia de las religiones* 2 (Madrid 1974), 12-22, ID , *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* 1 (Madrid 1978), 4 (Barcelona 1980)

Las primitivas cosmogonías y mitologías demuestran que el hombre necesita dar una explicación sobre aquello que considera superior al orden natural de su existencia. El ser humano aspira a conocer sus orígenes más remotos, a dar sentido a todo lo que acontece en su vida, a buscar por encima de sus propias posibilidades una solución a los problemas de su vida, indagando en lo desconocido. El hombre primitivo, carente como ninguno de razones y medios para afrontar la dura prueba de su vida, consciente de su impotencia de ser desvalido, a merced de poderes que no alcanza a conocer ni controlar, se acoge de buen grado a la providencia y benevolencia de unas divinidades de las que se siente dependiente y que concibe como seres semejantes a los humanos. No obstante sus defectos físicos y morales, en ellos encuentra el fundamento y la garantía de su propia existencia [4].

A semejanza de los humanos, los dioses se conciben como seres movidos por el amor y la pasión; se unen entre sí y alcanzan descendencia, a veces se enamoran de personajes destacados por su linaje, poderío o belleza y dan origen al nacimiento de los héroes [5]. Al igual que los reyes y señores poderosos de la época, los dioses y las diosas forman entre sí parejas matrimoniales y pueden incurrir en infidelidades conyugales. Aunque pertenecen al reino del Olimpo, los dioses no son ajenos a lo que sucede entre los humanos: las guerras, los cataclismos, la fortuna y las adversidades, los éxitos y fracasos, las pasiones y enfermedades, los odios, las decisiones, los vicios y las virtudes.

La diosa del amor, Afrodita, tiene el poder de dirigir los sentimientos [6]. En la cultura griega, el amor es una divinidad que goza de

[4] Las cosmogonias mas primitivas divinizan los principales elementos de la naturaleza el cielo, la tierra, el mar, el viento, el sol Posteriormente, estas divinidades se humanizan y personalizan, se conciben a semejanza de los seres humanos, si bien forman parte de un mundo superior, con poderes supremos y cualidades excelsas

En Grecia y Roma, la concepción exageradamente politeísta de los dioses parece responder a la visión universalista de ambas culturas, en la que han de caber divinidades de todas las ciudades que forman parte de un pueblo o imperio Ninguna literatura desarrolla tanto como la griega el aspecto sexual de la vida de los dioses Un ejemplo significativo es el mito narrado por Hesiodo sobre Cronos, el padre de los dioses

El politeísmo no se manifiesta de ordinario entre las poblaciones primitivas, sino que es característica de las grandes culturas antiguas, como Egipto, Grecia y Roma, o en las de Japón, India, el Iran anterior a Zaratustra, o en las culturas precolombinas de los pueblos aztecas y mayas Cf MARTIN VELASCO, J , o c , 216-226

[5] Los heroes de la mitologia griega son seres situados a medio camino entre los dioses y los hombres Algunos, como Aquiles, nacen de una pareja formada por un ser humano y otro divino Cf BLEEKER, C J -WIDENGREN, G , o c , 1, 394-396

[6] «Desde el origen, por eleccion de la Moira, tuvo el honor de presidir, entre los hombres y los dioses inmortales, las entrevistas de las vírgenes, las sonrisas, las seducciones, el dulce encanto, la ternura y las caricias», HESIODO, *La Teogonía*, o c , 6 A semejanza de la diosa Afrodita, que recibe culto entre los griegos, Venus es venerada en Roma, Astarte en Canaán e Innina-Istar en Mesopotamia, como diosas del amor Cf

toda comprensión y tolerancia en base a la creencia de que a través de él se manifiesta el designio de los dioses. Las flechas de Eros hieren certeramente los corazones de hombres y dioses. Es una forma de interpretar el carácter misterioso y a la vez seductor que tiene el amor heterosexual. En él descubre el ser humano algo que se introduce gratuitamente en su vida, con fuerza para captar sus sentimientos y su voluntad, con atractivo para llenar de ilusión sus ansias de felicidad.

Entre el amor de pareja y el matrimonio hay una estrecha relación, aunque ambas cosas no van necesariamente unidas. El amor afecta al atractivo que siente entre sí una pareja, mientras que el matrimonio mira directamente a la unión que se establece entre la pareja en orden a constituir un hogar y una familia. Normalmente la unión matrimonial supone que la pareja se siente mutuamente atraída por el amor. La realidad del matrimonio, tanto si va referida a los dioses como a los hombres, supone una relación estable entre personas que suelen ser de un mismo rango y la adquisición de los derechos y prerrogativas que son inherentes al compromiso matrimonial [7].

En las culturas antiguas, el matrimonio goza de un carácter sagrado, en relación con el significado que el matrimonio tiene dentro de la realidad misteriosa y fecunda de la naturaleza [8]. Al igual que otros elementos de la naturaleza, como los árboles, las plantas y los animales que sirven de cobijo, alimento y ayuda al hombre, el matrimonio cumple la función sagrada de procurar descendencia al hombre. A la mujer se la considera especialmente identificada con esa

GRELOT, P., «La evolución del matrimonio como institución en el Antiguo Testamento», *Concilium* 55 (1970), 202

Además de Afrodita, los griegos consideran dioses tutelares de las bodas a Zeus, Apolo, Era y Artemides. A ellos ofrecen los recién casados un sacrificio. Sobre la celebración religiosa del matrimonio entre griegos y romanos, ver c. 2 (nota 15) y c. 8 (nota 7)

[7] Según Mircea Eliade, «el matrimonio humano está considerado como una imitación de la hierogamia cósmica», cf. ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1973), 125

[8] «Es habitual en los escritores latinos y griegos designar el matrimonio en términos que indican un acto religioso "ziein gamon" *(sacrum nuptiale)*. En la antigua literatura, en vez de designar el matrimonio por su nombre especial de "gamos", se lo designaba simplemente por "telos", que significa "ceremonia sagrada"». «En Grecia los esponsales son un verdadero misterio cuyas diversas fases se supone que representan el matrimonio arquetipo de Zeus y Hera, modelo de todos los matrimonios. La palabra "téleios" significa casado y también iniciado en los misterios de Eleusis». «Para los romanos, la boda era "divini iuris et humani communicatio"» *(Cod. Justiniani* IX, 32, 4). «Entre los griegos —dice Rondet— el matrimonio tenía un carácter esencialmente religioso». Cf. ADNES, P., o. c., 95; RONDET, H., *Introducción a la teología del matrimonio* (Barcelona 1962), 19-20; DUSS-VON WERDT, J., «El matrimonio como sacramento», en *MyS* 4/2 (Madrid 1975), 412

función, en cuanto sobre ella recae más directamente la función de engendrar y cuidar a los hijos [9].

En la mayoría de las viejas culturas, el matrimonio va asociado al solar o vivienda, que no se considera solamente como lugar de residencia de la familia, sino también como un bien protegido por las divinidades tutelares de la familia. Entre griegos y romanos, el «pater familias» era el sacerdote del hogar, a quien competía velar por el cumplimiento de los deberes religiosos. La agregación de la mujer al lugar de residencia del marido significaba el paso de un culto doméstico a otro, como lo simbolizaban las ceremonias que se celebraban a tal efecto [10].

La relación entre la familia y la religión, entre el hogar y el altar tiene raíces culturales muy antiguas [11]. Entre las tradiciones y costumbres de la familia figuran importantes prácticas religiosas que tienen especial relieve en la vida de la familia y contribuyen a expresar y mantener su identidad religiosa y social [12]. La familia es un medio a través del cual la fe y las prácticas religiosas se transmiten de unas a otras generaciones. Y a la inversa, la familia encuentra en

[9] El matrimonio va unido a la idea de fecundidad. «La fecundidad femenina —afirma M. Eliade— tiene un modelo cósmico, el de la *Terra Mater*, la *Genitrix* universal». En el *Atharva Veda* (XIV, II, 71) y en la *Eneida* (IV, 165s), la unión entre el marido y la esposa se asimila a la unión entre el cielo y la tierra, entre Zeus y Hera (Pausanias, II, XXXVI, 2) «El mito divino es el modelo ejemplar de la unión humana» Cf ELIADE, M., o c, 124-126 Sobre la diosa madre, cf. JAMES, E. O., *Los dioses del mundo antiguo* (Madrid 1962), 91-122

[10] Cf c 2 (nota 15) En Grecia y Roma el matrimonio formaba parte de la religión del hogar, del «focus patruus» El fuego era el símbolo de los antepasados desaparecidos, de los dioses domésticos, Lares, Manes y Penates, y debía mantenerse siempre encendido Cf SCHILLEBEECKX, E., o c, 205

En la ciudad sumeria de Ur, en tiempos de la dinastía Larsa, los muertos eran enterrados en la cripta familiar, construida en la parte posterior de la vivienda, a su lado se levantaba la capilla dedicada al dios tutelar de la familia Entre las viviendas particulares de Ur han aparecido pequeños templos de caracter particular o familiar

[11] B Haring cita a este propósito algunos pueblos antiguos, como el romano, el hebreo y el germánico También en la antigua China, en Vietnam y en Japón, el papel de la familia en la transmisión de las tradiciones religiosas y en el recuerdo devoto hacia los antepasados tiene gran arraigo, en *El matrimonio en nuestro tiempo*, o c, 166-167 Tambien entre los pueblos latinoamericanos existe la tradición de tener altares y figuras religiosas dentro del hogar Cf PICAZA, X., *La mujer en las grandes religiones* (Bilbao 1991)

[12] Sobre la familia recaen determinados deberes sagrados, como la celebración de la Pascua y de los Azimos, que tiene lugar en la casa o domicilio del grupo familiar («bet») Ex 12,3-4 46, la consagracion del primogénito (Ex 13,1 13), el descanso sabatico (Ex 20,8-11, 31,12-17, Dt 5,12-15), el recuerdo a los hijos de los favores recibidos de Dios y de sus preceptos (Dt 6,20-25, 11,18-21) Entre los hebreos, uno de los deberes más sagrados del padre era enseñar a su hijo, tanto en lo que se refiere a la religión como a la educación en general (Ex 10,2, 12,26; Dt 4,9, Prov 1,8; 6,20, Si 30,1-13) La educacion de los hijos era tambien misión de la madre (Prov 1,8, 6,20). Cf VAUX, R DE, o.c, 51, 87

la religión el medio para dar profundidad, vigencia y trascendencia a las realidades que la conforman: el amor, el matrimonio y los hijos.

La iluminación de la fe religiosa

La religión hebrea marca nuevas pautas en la concepción de lo divino y en la explicación de las relaciones entre Dios y los hombres. En primer lugar, el Dios de Israel reclama para sí solo el título de Dios, rechaza tajantemente el culto a otros dioses, cualquier tipo de idolatría. A fin de evitar toda confusión entre el Dios verdadero y el que no lo es, entre Dios y su imagen, representación o mediación humana, no aparece directamente sino a través de su voz, de sus profetas y enviados o de sus obras [13]. En segundo lugar, la relación de Dios con la humanidad respeta igualmente la soberanía divina y la libertad humana: el hombre es criatura de Dios, pero queda libre para seguir sus mandatos o para apartarse de ellos [14].

La fe bíblica reconoce a Yahveh como autor de todas las cosas. La obra de la creación brota de la palabra de Dios, expresión de su suprema soberanía y de su omnipotencia. En conjunto, los dos primeros capítulos del libro del Génesis nos presentan el amor y el matrimonio como obra de Dios, a través de la cual la pareja humana está llamada a cumplir una misión sagrada. La unión del hombre y de la mujer forma parte del orden de la creación, como realidad inserta por Dios en la misma naturaleza humana, en orden a la perfección de la pareja y a la fecundidad de la familia humana [15].

[13] La ley mosaica prohíbe las esculturas religiosas (Ex 20,4). Sólo Moisés tiene el privilegio de escuchar la voz y aun el nombre de Yahveh, de verle a través del fuego de la zarza, en medio de la nube o incluso cara a cara (Ex 3,1-6; 24,15-18; 33,8-11). En un episodio muy singular de la vida de Abraham, el padre del pueblo judío, Yahveh se le aparece en la figura de tres hombres y le anuncia el nacimiento de su hijo Isaac (Gén 18).

[14] Adán y Eva son dueños de su propio destino, aunque su suerte depende de que obedezcan el mandato de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gén 2,16-17; 3,1-7; Si 15,11-20). La Biblia destaca la responsabilidad del hombre, que es dueño de su propio destino y debe responder de sus propias acciones. Contrasta esta concepción con la visión que nos da la literatura griega acerca del hombre, que se ve amenazado por fuerzas superiores, impotente frente al fatal destino.

[15] Gén 1,1-31. El relato del Génesis sobre la creación marca bien las distancias entre el Señor, que con su palabra crea las cosas, y las realidades creadas (la luz y la oscuridad, el firmamento, la tierra y las aguas, la vegetación y los astros, las aves, los peces, los animales terrestres y finalmente el hombre), que surgen del abismo en virtud del mandato divino. La idea bíblica de la creación expresa con claridad la relación que existe entre Dios y el hombre, sin que el ser divino se vea envuelto en la temporalidad, materialidad y corporeidad de lo creado. Aunque el escrito bíblico no prescinde del lenguage mítico propio de las culturas contemporáneas, se diferencia netamente de

No nos detenemos ahora a analizar la influencia que tienen estos textos bíblicos en la doctrina y la moral matrimonial, tanto en el ámbito judío como en el cristiano. Nos limitamos a señalar la importancia de dichos textos en relación con las ideas religiosas que predominan en el entorno cultural de aquella época: cara a las interpretaciones míticas o falsamente sacralizadoras que las religiones circundantes hacen del sexo, del amor y del matrimonio, la enseñanza del Génesis afirma que estas realidades forman parte de la condición natural del ser humano y no pueden ser objeto en sí mismas de culto; en cuanto al sentido religioso de la sexualidad y del matrimonio, el relato bíblico lo interpreta partiendo de la realidad antropológica de la pareja y de la función que ésta tiene en la obra de la creación y en el proyecto salvífico de Dios [16].

Esta concepción del amor y del matrimonio que el libro del Génesis nos ofrece como epílogo de la obra de la creación, corresponde a una visión del mundo y del hombre que parte de la perspectiva del autor de la creación, concebido como un Dios que busca el bien del hombre y que cuenta con la colaboración de la pareja humana en orden a llevar a cabo los proyectos de la creación, siguiendo los preceptos divinos. El relato de la creación va seguido en el libro del Génesis del relato del primer pecado, que consiste en la desobediencia de la primera pareja al mandato de Dios y que trae como consecuencia la desgracia de la entera humanidad [17].

Según el Génesis, el pecado de Adán y Eva es la causa de sus desgracias, que vienen a reducirse a las condiciones naturales de la humanidad y que el relato yahvista refiere de manera particular a las dificultades de la vida de la pareja: los dolores del parto en la mujer y las fatigas del hombre para alcanzar el sustento de la familia [18]. El

otros relatos cosmogónicos en la forma de entender la relación entre Dios y el mundo: sólo a Dios se debe el culto religioso; la bondad de las cosas creadas deriva de la bondad del único Dios. Cf. SCHMIDT, W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchen-Bluyin 1964); ERRANDONEA, J., *Edén y paraíso* (Madrid 1966).

Ver en el capítulo siguiente un mayor desarrollo del relato bíblico de la creación de Adán y Eva.

[16] La concepción bíblica de la creación desautoriza la divinización o idolización de cualquier realidad humana, ya que todo está sometido a la soberanía del único Dios (Dt 23, 19 y 2 Re 23,7); pero al mismo tiempo destaca la «relación» que todo lo creado tiene con el Creador.

[17] Gén 3,1-24.

[18] Las penalidades citadas por el autor sagrado corresponden en la práctica a lo que constituye la carga común de toda pareja humana: los hijos, cuyo peso recae más directamente sobre la mujer, y el trabajo, que en la antigua y primaria economía doméstica se reducía al cultivo del campo. El texto bíblico señala también entre los castigos que recaen sobre la mujer, la subordinación de ésta a la autoridad del marido en lo que se refiere a la relación de la pareja y a la dirección de la familia, de acuerdo con la forma patriarcal de familia, típica de la cultura tradicional.

autor yahvista, además de establecer una relación entre la desobediencia de Adán y Eva y los males que recaen sobre la humanidad, deja constancia de la realidad del pecado como factor a tener en cuenta en la interpretación bíblica del hombre y de lo que constituye la existencia humana [19].

La cuestión del pecado, como condición que altera la imagen creacional del hombre y que se refleja en el conjunto del comportamiento humano, no es objeto de una reflexión especial en el resto de los escritos del Antiguo Testamento. La conciencia de pecado, como infidelidad a Dios, a su ley y a las exigencias de la alianza e incluso como condición o tendencia que está en la raíz misma del ser humano, aflora frecuentemente en las páginas veterotestamentarias [20]. El mal consiste en rechazar la voluntad de Dios y no cumplir su ley. Son abundantes las prescripciones y penas que la moral judía establece en relación a la conducta sexual [21].

El reclamo de la gracia cristiana

La realidad del pecado y de sus efectos sobre la naturaleza humana adquiere un relieve muy importante en el contexto del cristianismo. El «misterio» de Cristo que entrega su vida por la salvación del mundo, para la reconciliación de la entera humanidad con Dios, pone en evidencia la universalidad del pecado. Cristo es el nuevo Adán a través del cual la gracia de Dios llega a todos los hombres [22]. La

[19] Los teólogos se preguntan, más allá de la desobediencia de los primeros padres al mandato divino, sobre la causa del pecado cometido El texto bíblico sugiere una razón que pudo mover a los primeros padres a desobedecer a Dios y que constituye una grave rebelión contra el Creador, la de querer ser como dioses (Gén 3,5). Algunos, apoyándose en el simbolismo sexual de ciertas imágenes utilizadas en el relato bíblico, como el árbol, el fruto prohibido o la serpiente, opinan que el pecado de Adán y Eva pudo consistir en un desorden o abuso de la sexualidad. La cuestión no parece tener especial relevancia Cf. ADNES, P., o c., 30, nota 6, BAUMGARTNER, C., *El pecado original* (Barcelona 1971), 102-103

[20] La fuente «sacerdotal» afirma que la «maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo» (Gén 6,5 11-13). El salmo 51 expresa con insistencia la condición pecadora del hombre (Sal 51,7) Sal 143,2; Prov 20,9, Ecl 7,20, Job 4,17, 14,4 Cf FLOREZ, G., *Penitencia y Unción de enfermos* (Madrid 1993), 28-34, LADARIA, L F., *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid 1993), 63-67

[21] Entre los pecados que afectan a la moral matrimonial, la tradición judía destaca por su gravedad el adulterio Ver capítulo siguiente

[22] Según el apóstol Pablo, si la muerte producida por el pecado de Adán alcanza a todos los hombres, la obra de Jesucristo hace llegar a todos la reconciliación y la justicia (Rom 3,23, 5,12-21, Ef 2,3-5). «En efecto, así como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (Rom 5,19)

nueva realidad de la gracia de Jesucristo, que proclama con vigor el Nuevo Testamento, pone a la luz las consecuencias del viejo pecado de Adán e inaugura el reino de Dios en el que todas las cosas han de ser liberadas de la esclavitud del pecado, regeneradas, santificadas y renovadas [23].

En los escritos del Nuevo Testamento aparecen ya algunas aplicaciones de las nuevas ideas cristianas en lo que afecta a la realidad del matrimonio. Según atestiguan los sinópticos y el apóstol Pablo, Jesús se pronuncia tajantemente en contra del divorcio practicado por los judíos bajo el amparo de la ley mosaica. El Maestro de Nazaret opone a la legitimidad de dicha ley el texto ya conocido del Génesis, según el cual marido y mujer «se harán una sola carne» [24]. En esta línea, tanto los evangelios como los demás escritos del Nuevo Testamento condenan todo aquello que no va de acuerdo con el recto uso de la sexualidad, con el compromiso matrimonial y con los demás deberes matrimoniales [25]. La predicación evangélica y la con-

[23] En los evangelios, Jesús llama a todos a la conversión· todos han de reconocerse pecadores, para poder pertecer al reino de Dios. Los escritos paulinos destacan el significado del bautismo cristiano, por el que se mucre al pecado y se nace a una vida nueva (Rom 6,2-4). El reino del pecado y el reino de la gracia, las obras de la carne y las obras del espíritu son dos mundos irreconciliables No se puede estar al servicio de uno y de otro, sino que el cristiano ha de vivir siempre conforme al Espíritu de Dios (Rom c.6-8). En la evangelización cristiana predomina el acento positivo del reino de Dios, de la gracia, de la santidad, pero hay también una referencia muy marcada y concreta al pecado, como fuerza que ha sido vencida por la obra de Jesucristo pero que sigue siendo una amenaza para el cristiano Cf LADARIA, L F , o c , 66-78.

[24] Mt 5,31-32, 19,6, Mc 10,8 La tolerancia del divorcio por la ley mosaica se debe, según las palabras de Jesús, a la «dureza de corazón» («sklerokardía») de los judíos (Mt 19,18, Mc 10,5). Los evangelios sinópticos califican como adulterio la unión del divorciado o de la divorciada con otra persona distinta de aquella con la que estaba casada (Lc 10,11-12, Mt 19,9, Lc 16,18). De esta manera Jesús deja claro que dicha unión supone una infracción a la ley de Dios, una infidelidad a la unión que Dios mismo ha establecido entre la pareja, un pecado («lo que Dios unió, no lo separe el hombre» Mt 19,6, Mc 10,9) Sobre la interpretación de estos textos evangélicos en la tradición cristiana, ver c 3 (nota 8) y en el c 6, «Matrimonio y santidad de vida».

[25] «No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17) Esta afirmación de principio del evangelio de Mateo significa, por lo que se refiere al matrimonio, que la prohibición del adulterio afecta también a los deseos del corazón (Mt 5,27-30) Igualmente Marcos cita entre las impurezas del corazón que manchan al hombre las «fornicaciones» y los «adulterios» (Mc 7,21-22)

En la carta a los Romanos, san Pablo atribuye a la idolatría la corrupción que se manifiesta en algunos vicios paganos como la homosexualidad (Rom 1,26-27). Otros textos paulinos incluyen entre las «listas» de pecados a los adúlteros, afeminados y homosexuales (1 Cor 6,9, Gál 5,19), la fornicación, la impureza, las pasiones y malos deseos (Ef 5,3, Col 3,5) Entre las cualidades exigidas a los ministros de la Iglesia está la de saber dirigir bien la propia familia (1 Tim 35 12).

Según la carta a los Hebreos, los cristianos han de tener «en gran honor el matrimonio, y el lecho conyugal sea inmaculado, que a los fornicarios y adúlteros los juzgará

ducta de Jesús y de los apóstoles sitúan la realidad del matrimonio en una perspectiva radicalmente nueva en relación con el judaísmo y con la cultura precristiana en general. El reino que Jesús predica mira sobre todo a la transformación interior de las personas y a la renovación de la vida comunitaria. El seguimiento de Jesús exige una disposición de desprendimiento que invita a relativizar el orden de la creación y puede llevar a la renuncia voluntaria de todos los bienes, incluido el propio matrimonio. El Maestro de Nazaret adopta una vida celibataria y sus apóstoles siguen en lo esencial una forma de vida similar, formando parte del grupo de discípulos del Señor después de haber dejado padre y madre, familia, mujer e hijos [26].

La postura de san Pablo cara al matrimonio indica que en las primeras comunidades cristianas se manifiesta ya una preferencia estimativa en favor de la virginidad y el celibato, como forma de vida que, comparada con el matrimonio, permite una mayor dedicación a los valores del reino de Dios [27]. La tradición cristiana ahonda en esta

Dios» (Heb 13,4) San Pedro exhorta a las esposas a llevar una conducta casta y respetuosa (1 Pe 3,2) y a los cristianos en general a no dejarse llevar de los vicios paganos (1 Pe 4,2-4)

[26] Las exigencias del Reino predicado por Jesús están por encima de los lazos familiares (Mt 12,46-50, Mc 3,31-15, Lc 8,19-21) El seguimiento de Jesús supone una la renuncia a los bienes humanos (Mt 16,24-28, Mc 8,34-38, Lc 5,11.28, 9,23-26) Los apóstoles dejan mujer y familia para seguir a Jesus (Mt 19, 27-29, Mc 10,28-30, Lc 18,29-30) En Mt 18,10-12, aparece una alusión expresa al celibato.

La renuncia al matrimonio es en los evangelios un signo de la presencia del reino que Jesús anuncia y de la prioridad de la persona y obra de Jesús respecto a cualquier otra realidad humana (Mt 10,37,39) En la resurreccion, ni los maridos «tomarán mujer ni ellas marido» (Mt 22,30, Mc 12,18-27) Pero esto no impide que el matrimonio sea considerado un acontecimiento digno de ser celebrado (Jn 2,1-12)

La renuncia al matrimomo por motivos religiosos, como signo de disponibilidad y entrega a Dios, no se conoce en la tradicion judia Los documentos de Qumrán han descubierto que en tiempos de Jesús la comunidad «esenia» practicaba una forma de vida celibataria.

[27] Los consejos que Pablo dirige a la comunidad de Corinto parecen indicar que dicha comunidad optaba por la continencia de los esposos en el matrimonio, creyendo interpretar así mejor los deseos del Apóstol Pablo aclara su postura, haciendo una distinción entre los casados y aquellos que no lo están por ser viudos o no haber accedido todavía al matrimonio En cuanto a los primeros, les dice que deben cumplir con sus deberes conyugales, sin defraudarse el uno al otro En cuanto a los segundos, manifiesta su parecer personal en favor del celibato y se propone él mismo como ejemplo Deja, sin embargo, claro que el casarse o no casarse es una opción que cada uno debe tomar según sus fuerzas y de acuerdo con el don recibido de Dios (1 Cor 7,1-9)

Las razones que Pablo utiliza para mostrar su preferencia por el estado de virginidad o celibato se sitúan en un contexto cristiano por un lado, el casado está dividido entre su deber de atender y agradar a su cónyuge y la preocupacion por las cosas del Señor (1 Cor 7,32-35), por otro lado, el cristiano ha de relativizar las situaciones concretas de su existencia, teniendo en cuenta «la apariencia de este mundo que pasa» (1 Cor 7,29-31) Pablo cree que en una situacion de provisionalidad terrena y de

perspectiva de valoración de la virginidad, dando lugar a una comparación entre el matrimonio y el estado de virginidad consagrada al Señor, que ofrece con frecuencia una imagen negativa o peyorativa del matrimonio [28].

En contraste con esta tendencia, la enseñanza oficial de la Iglesia reconoce la dignidad del estado matrimonial, sin dejarse engañar por algunas doctrinas y tendencias cristianas de falso puritanismo o aparente rigorismo, y sale al paso de algunas herejías que consideran el sexo y el matrimonio como algo indigno de la condición cristiana [29]. No faltan en el extremo opuesto corrientes que defienden a ultranza el matrimonio [30]. La estima que la tradición cristiana muestra hacia

cercanía de la salvación definitiva, lo mejor es estar libre de la preocupación del matrimonio, no cambiar de estado de vida, si bien —dice— «la joven que se casa no peca» (1 Cor 7,26-28)

[28] En el cristianismo de los primeros siglos hay una corriente ascética muy fuerte, que da lugar a diversas formas privadas y comunitarias de vida religiosa En algunos escritos apócrifos del siglo II, aparece la tendencia «encratita» que pretende imponer como ley el celibato o la castidad perfecta

Los escritos patrísticos sobre la virginidad son numerosos ATANASIO (295-373), *De virginitate, sive de ascesi* (PG 28, 251-282); BASILIO (330-379), *De virginitate* (PG 30, 670-810); GREGORIO DE NISA († 394), *De virginitate* (PG 46, 317-416), JUAN CRISOSTOMO († 407), *De virginitate* (PG 48, 533-596, SC 125), TERTULIANO (160-220), *De exhortatione castitatis* (PL 2, 913-930), AMBROSIO (374-397), *De virginibus* (PL 16, 187-232), *De virginitate* (PL 16, 265-302), *Exhortatio virginitatis* (PL 16, 335-364); AGUSTIN (354-430), *De continentia* (PL 40, 345-372), *De sancta virginitate* (PL 40, 395-428).

Cf. ADNES, P., o.c., 76-77, LARRABE, J -L , *El matrimonio cristiano y la familia* (Madrid 1973), 71-98, LEGRAND, L , «La doctrina bíblica de la virginidad» (Estella [2]1969), OGGIONI, G., «Matrimonio e verginità presso i Padri (fino a S Agostino)», en VV.AA , *Matrimonio e verginita* (Varese 1963), 411-416; TIBILETTI, C , *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani* (Rome [2]1983) Ver c 7, nota 16

[29] Ya en el Nuevo Testamento se alude a algunos apóstatas que «prohíben el matrimonio y el uso de alimentos» (1 Tim 4,1-3)

Ignacio de Antioquia tiene que advertir, a quienes eligen la castidad, que lo hagan sin engreimiento, *Polyc ep.* 5,2 FUNK, F X , o c , 251 (RUIZ BUENO, D , o c., 500), Clemente Romano hace la misma advertencia, *I Clem.* 38,2. FUNK, F X., o.c., 109 (RUIZ BUENO, D , o c , 213)

En el siglo III, el gnosticismo da origen a diversos movimientos de tendencia dualista que relacionan el mal y el pecado con el cuerpo físico, como son los montanistas, los priscilianistas y los novacianos Tertuliano considera que el matrimonio, según san Pablo, simplemente puede tolerarse, *De monogamia* 9 PL 2, 924, *De pudicitia* 16 PL 2, 1012 Los priscilianistas, que defienden la malicia intrínseca del uso del matrimonio, se extienden por España en el siglo IV Cf. BOROBIO, D , «Matrimonio e inculturazzione nella Chiesa hispanica», en *RiLi* 72/2-3 (1985), 246, ADNES, P , o c , 67-68

Ver c 7, nota 17

[30] En el siglo IV aparecen algunas doctrinas que defienden la superioridad del matrimonio sobre la virginidad y el celibato religioso, como las enseñadas por Helvidio, Bonoso, Joviniano y Vigilancio Cf GODEFROY, L., «Le mariage au temps des Peres», en *DTC* 9 (París 1927), c.2077-2123, espec 2078-2087

la virginidad, el celibato y la virtud de la castidad es una constante que se afianza con el testimonio de muchos santos que anteponen estos valores al supremo valor de la vida, con el desarrollo de las formas comunitarias de vida religiosa y con las medidas disciplinares que la Iglesia adopta tanto para proteger la dignidad de estas virtudes y formas de vida como para elevar el nivel espiritual y moral de los religiosos y clérigos que por su especial vocación y condición eclesiástica están llamados a distinguirse por su forma de vida cristiana en el Pueblo de Dios [31].

La escasez de alabanzas que en general dedica la literatura cristiana de los primeros siglos al matrimonio, no hay que atribuirla solamente al hecho de que el matrimonio sea considerado inferior a la virginidad y al celibato religioso, en cuanto medio que conduce a la perfección cristiana. Las ideas que rigen en esta época acerca del amor y del matrimonio y la misma realidad de la vida matrimonial, tanto entre los cristianos como en la sociedad en general, no favorecen una concepción elevada del matrimonio. Esta reticencia a reconocer la importancia del matrimonio no significa, sin embargo, que el cristianismo no reconozca la dignidad de la mujer ni valore su misión en la sociedad y en la Iglesia [32].

[31] A partir del siglo IV, abundan en la Iglesia latina las medidas canónicas que imponen a los clérigos la ley del celibato El concilio de Elvira (c 300-303) prohíbe ya a los clérigos, casados o no, el uso del matrimonio (c 23· *EF*, 5). En la Iglesia oriental, donde no rige esta ley, los obispos son elegidos entre aquellos clerigos que han adoptado el celibato y han participado de la vida monástica

Las penas canónicas que los concilios señalan contra las virgenes que son infieles a sus votos religiosos son muy severas La virginidad, como podemos ver en el santoral cristiano, se asemeja en honor y gracia al martirio y son dos coronas que frecuentemente coinciden en una misma persona

El modelo eclesiastico de Iglesia que rige a lo largo de la Edad Media reconoce una triple jerarquía de estados de vida de acuerdo con su mayor grado de perfección religiosa· el de los religiosos, el de los clerigos y el de los seglares. El estado de vida monástica merece toda ponderación, a diferencia del estado matrimonial, considerado como un remedio contra la humana flaqueza

[32] Sobre la concepción de la mujer en la tradición cristiana, ver bibliografía en el c 3, notas 27 y 28

En los evangelios la mujer tiene un papel muy relevante, en el contexto de una sociedad en que aparece por lo general oculta Además de Maria, la madre de Jesus, se destacan las figuras de las hermanas Marta y María, la Magdalena, la samaritana, las mujeres que forman parte de su grupo y las que se acercan al Maestro en busca de curación El relato de Lucas sobre la anunciación del ángel a María es una pagina que sorprende en la literatura bíblica por el relieve que se da a una mujer en la historia de la salvación Sobre la mujer en el Nuevo Testamento, cf. BASEVI, C , «La dottrina di San Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna in 1 Cor», *AnTh* 1 (1988),51-72, GARZONIO, M , *Gesu e le donne* (Milano 1990), MORGEN, M , «Les femmes dans l'Évangile de Jean», *RDC* 40 (1990), 77-96, OÑATE, J. A., «La mujer en el evangelio de San Juan», *AnVal* 16 (1990), 35-119, THERIAL, J.-Y , La femme chrétienne dans les textes pauliniens», *ScEs* 37 (1985), 297-317

Por otra parte, la visión cristiana del matrimonio, si bien arranca de una valoración muy positiva de la unión matrimonial y de la misión de la familia, inspirada en el origen divino y en el carácter sagrado del matrimonio, va asociada a una concepción de la sexualidad, que resalta en ella las consecuencias negativas del pecado original y la esclavitud moral a la que por su causa se siente sometido el hombre [33]. La doctrina de san Agustín sobre los efectos del pecado original en la humana «concupiscencia» contribuye de manera especial a crear una visión cristiana de la moral conyugal que busca en la finalidad procreativa del matrimonio y en la propia debilidad sexual de la condición humana la justificación de la unión matrimonial [34].

En la tradición cristiana el matrimonio se valora preferentemente como institución que presta un servicio a la humana procreación. Los aspectos interpersonales que miran al amor de los esposos se sitúan en

[33] La II carta falsamente atribuida a Clemente Romano considera un signo de la manifestación del Señor el que llegue a desaparecer la diferencia entre lo masculino y lo femenino «que un hermano viendo a una hermana no piense sobre ella nada referente a la hembra, ni la hermana viendo al hermano piense acerca de el nada referente al varón» (XII,5 RUIZ BUENO, D , o.c., 365)

Las ideas de algunos Santos Padres sobre la sexualidad son bastante chocantes Según Gregorio de Nisa, que relaciona la sexualidad con el pecado original, la propagación de la especie humana se realizaría de forma espiritual de no haberse producido el pecado, el sexo es un añadido que rebaja la condición humana al nivel animal, el matrimonio es como una «túnica» que cubre la debilidad del sexo, la virginidad es una forma de liberarse de la sexualidad y de recuperar la «imagen» primera del hombre

Juan Crisostomo cree tambien que el matrimonio tiene su origen en el pecado original, la propagación de la especie humana hubiera podido llevarse a cabo a través de creaciones sucesivas: una vez que el mundo está suficientemente poblado, el matrimonio no es mas que un remedio contra la fornicacion Estas ideas no impiden, sin embargo, al gran doctor de la Iglesia oriental exaltar las excelencias de la union de la pareja, como veremos más adelante Ver c 12, notas 4 y 7

Sobre este tema, cf ADNES, P , o c , 73-76, CHAUVET, L M , «Le mariage un sacrement pas comme les autres», en *MD* 127 (1976), 86-88

[34] San Agustin relaciona la sexualidad con la humana «concupiscencia», que es consecuencia del pecado original El acto conyugal, en cuanto se ve envuelto por la concupiscencia, es un acto moralmente imperfecto, aunque no sea propiamente pecado, ya que esta plenamente justificado dentro del matrimonio Las numerosas referencias que hace Agustín a la continencia y a la virginidad demuestran su preocupacion por este problema En la continencia veia el santo doctor la victoria del hombre sobre el pecado En la humana «concupiscencia» se manifiesta el lado pasional de la sexualidad y la esclavitud del hombre respecto al pecado, SAN AGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, XXIX, 32 CSEL 42, 244), *Obras completas de San Agustín* 35 (Madrid 1984), 288

Cf RAHNER, K., «Sobre el concepto teológico de concupiscencia», en *Escritos de teología* 1 (Madrid 1961), 379-416, BURKE, C , «S Agustín y la etica conyugal», *Augustinus* 35 (1990), 279-287, CROUZEL, H , «La concupiscence charnelle selon saint Augustin», *BLE* 88 (1987), 287-308, MASUTTI, E , *Il problema del corpo in S Agostino* (Roma 1990); SAMEK LODOVICI, E , «Sessualita, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino», en VV AA , *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Milano 1976), 212-272.

un plano inferior y se consideran menos relevantes en orden a la definición y justificación moral del matrimonio. Se dan por supuestos, como factores que intervienen en la relación de la pareja, pero no se valoran explícitamente en cuanto dan sentido y contenido humano y moral al matrimonio y a la realidad de la familia [35].

La tradición cristiana considera el matrimonio un estado de vida querido por Dios y destinado a perfeccionar y santificar a los esposos, tanto en sus relaciones conyugales como en el cumplimiento de los deberes familiares. La unión matrimonial, ratificada a través del consentimiento de los esposos expresado ante la Iglesia, queda ratificada por el mismo Dios, de forma que nadie puede romper el vínculo contraído por la pareja. El matrimonio no es un asunto meramente privado, sino que afecta a la comunidad tanto civil como religiosa.

Para el cristianismo y para las Iglesias que de una o de otra forma reconocen que el matrimonio tiene un valor religioso, el matrimonio y la familia constituyen la forma de vida querida por Dios en orden a proporcionar al hombre y a la mujer paz y felicidad a lo largo de toda una existencia y a través de una comunidad de vida en la que la pareja humana puede colmar sus ansias más profundas de amor, de fecundidad y de perennidad. La familia de Nazaret, en la que quiso vivir como hijo el Hijo de Dios, es un elemento nuevo que inspira en la familia cristiana el sentimiento de que Dios puede encarnarse en cada familia, de que la familia en general es un medio de santificación para todos los que forman parte de ella.

La intervención oficial de la Iglesia en la tramitación y celebración canónica del matrimonio, juntamente con su doctrina sobre el carácter sagrado y sacramental del matrimonio, contribuye de forma determinante a dar al matrimonio y a la familia el rango de realidades que están enraizadas en lo más profundo de la vida humana y social, que trascienden por su importancia y significado cualquier otra realidad de la vida social, que pertenecen en lo esencial al orden

[35] La teología escolástica y la moral católica, siguiendo la trayectoria de la tradición patrística, anteponen la importancia de la función procreativa del matrimonio a la de los aspectos relacionados con el amor y la comunicación de la pareja, que se consideran como fines secundarios del matrimonio. Entre estos fines secundarios está el calificado por los escolásticos como «remedio» de la humana concupiscencia. En la encíclica *Casti connubii* (a.1930), el papa Pío XI se mantiene fiel a esta terminología, si bien, citando al *Catecismo Romano* del Concilio de Trento, reconoce que la causa y razón primera del matrimonio está en la ayuda que los esposos se prestan entre sí en orden a su perfección (n.9). Lentamente y con alguna resistencia se produce un acercamiento de los teólogos y moralistas católicos a la perspectiva personalista del matrimonio, que será tenida en cuenta por el Concilio Vaticano II. Cf. ADNES, P., o.c., 105-112; LARRABE, J.-L., o.c., 219-236; LÓPEZ AZPITARTE, E., o.c., 297-325. Ver en el c.14 el título sobre «El matrimonio y la familia en la doctrina actual de la Iglesia».

de la naturaleza, al orden que Dios mismo ha establecido en la obra de la Creación.

El carácter religioso del matrimonio cristiano ha sido el origen de algunos conflictos entre las Iglesias o entre éstas y el poder civil, derivados unas veces por diferencias de tipo doctrinal o moral y otras veces por cuestiones de competencia en lo que se refiere a la regulación y celebración del matrimonio y al reconocimiento de los efectos jurídicos y sociales que de él se derivan. Las diferencias más profundas desde el punto de vista confesional se manifiestan en torno a la condición sagrada de la institución matrimonial. En oposición a la fe y a la praxis de la Iglesia católica —coincidente en esto con la ortodoxa—, que considera al matrimonio un verdadero sacramento, los reformadores protestantes creen que el matrimonio cristiano no añade nada nuevo al matrimonio común, querido y bendecido por Dios [36].

La tradición cristiana, tanto oriental como occidental, se ha mostrado siempre muy estricta en lo que afecta al respeto de la moral matrimonial, lo cual no ha impedido que en temas graves como el del divorcio existan desacuerdos [37]. En Occidente el matrimonio ha merecido una atención especial tanto desde el punto de vista moral como jurídico [38]. En situaciones conflictivas, que enfrentaban a la Iglesia con el poder real por situaciones matrimoniales irregulares, la postura de los Papas se mantuvo firme aun a costa de que sobrevinieran grandes males para la Iglesia [39].

La Iglesia católica defiende y mantiene de forma constante y tajante su derecho libre e independiente a determinar las condiciones

[36] Tanto Lutero como Calvino opinan que no hay fundamento en la Escritura para llamar al matrimonio sacramento en el mismo sentido en que se dice del bautismo o la eucaristía; LUTERO, M., *De captiv. babyl.*: *Martin Luthers Werke* (ed. Weimar) 6, 550-560 (espec., p.550; trad. castellana, EGIDO, T., *Lutero. Obras* (Salamanca 1977), 133-136. La razón de esta divergencia hay que buscarla en la idea de sacramento que tienen los reformadores. Ver c.12.

[37] Ver c.3, nota 8 y c.12.

[38] Los libros penitenciales y los manuales de confesores, que sirven de guía para la práctica de la penitencia privada en la Edad Media, se refieren constantemente a los pecados relacionados con los deberes conyugales. La colecciones canónicas de la misma época dedican abundante espacio al matrimonio. Los sermones y la literatura religiosa en general, al igual que los manuales de moral, se fijan con abundancia en estos mismos temas; cf. SANCHEZ, T., *De sancto matrimonii sacramento*; BILLUART, CH., *Summa Sancti Thomae hodiernis academicarum moribus accommodata* (París 1986); LIGORIO, A.-M.ª, *Theologia Moralis*.

[39] La intervención de los Papas en asuntos matrimoniales de la realeza, en la Edad Media y aún en la Moderna, es bastante frecuente. A veces son situaciones de grave escándalo para la cristiandad, que no entendía que hubiera «privilegios» en asuntos de moral; a veces son cuestiones de impedimentos canónicos que invalidan la unión de una pareja aún después de que los esposos hayan tenido hijos. Ver en el c.11 el título sobre «La disciplina de la Iglesia».

en que debe celebrarse el matrimonio de sus fieles. Partiendo del principio de que el matrimonio entre bautizados es un sacramento, del que se derivan consecuencias irreversibles para los propios contrayentes de orden no sólo jurídico y social sino también eclesial, moral y espiritual, se cree en el deber de regular la forma en que ha de celebrarse dicho matrimonio. El mantenimiento de este derecho se ha encontrado en los últimos tiempos con fuertes obstáculos de parte del poder civil, que tiende a reducir el valor religioso del matrimonio a la esfera de lo privado [40].

En la actualidad, el matrimonio se ve sometido a las influencias de una sociedad extraordinariamente pluralista, liberal y democrática. En la mayoría de los casos, se impone el matrimonio civil como un hecho indispensable en orden a regular los efectos civiles y sociales del matrimonio. La regulación de estos efectos depende de un parlamento que obedece a motivaciones políticas inmediatas y tiene menos en cuenta las consecuencias que a la larga se derivan de una insuficiente protección de las instituciones del matrimonio y de la familia. Los intereses religiosos del matrimonio y de la familia quedan relegados a la esfera de las creencias privadas y de las libertades individuales.

Cada vez son más frecuentes en la sociedad de hoy los matrimonios mixtos, contraídos entre cristianos de diferentes iglesias o religiones. En este punto, la Iglesia católica se ve forzada a acomodar sus principios teológicos, morales y pastorales en materia de matrimonio a las realidades concretas. El derecho canónico y el diálogo interconfesional se esfuerzan en los últimos años por atender lo mejor posible a las exigencias ecuménicas y a los derechos y bienes del matrimonio y de la familia. Las dificultades son mayores cuando se trata de matrimonios de católicos con creyentes de otras religiones que tienen una idea muy distinta del matrimonio [41].

Estos hechos, lejos de reducir la importancia del matrimonio y de la familia, en cuanto realidades de fuerte contenido religioso y cristiano, constituyen un reclamo y un reto para las instituciones eclesia-

[40] Ya en tiempos del galicanismo, los regalistas defienden la tesis de que el Estado tiene el derecho propio y exclusivo a regular el contrato civil; la intervención de la Iglesia afectaría solamente al orden religioso. Para la Iglesia, la sacramentalidad del matrimonio va necesariamente ligada a la realidad del contrato matrimonial, de forma que una ceremonia religiosa sin la formalización del consentimiento matrimonial no tendría sentido. Esto hace necesario que se estipulen fórmulas de acuerdo entre la Iglesia y el Estado, que tengan en cuenta los efectos civiles y los aspectos religiosos del matrimonio.

[41] Los matrimonios de bautizados en la Iglesia católica con creyentes de religión musulmana plantean especiales dificultades, a causa no sólo de una distinta concepción del matrimonio como institución, sino también de una diferente cultura.

les que tienen como objetivo ayudar a descubrir los auténticos valores que Dios ha puesto en la naturaleza humana y que son indispensables para el desarrollo integral de las personas y de las sociedades. Si la Iglesia reconoce en estas realidades la mano del Creador y el instrumento a través del cual se edifica el Reino de Jesucristo, tiene en la sociedad moderna una gran misión: la de demostrar que el modelo cristiano de matrimonio y de familia es el que responde mejor a las necesidades y a los ideales de la humanidad.

Conclusión

El hombre no permanece pasivo ni indiferente ante el fenómeno de su propia sexualidad. Tanto el varón como la mujer descubren a través de ella la profunda dependencia que el varón tiene de la mujer y ésta tiene del varón y la llamada a establecer entre ambos una comunidad de vida. La relación que esta experiencia tiene con el sentido mismo de la existencia humana y con las causas que influyen en la vida del hombre, desde el más allá de la realidad corpórea, es vivida e interpretada de acuerdo con las ideas, tradiciones y creencias de cada cultura. En las culturas antiguas hay una tendencia muy generalizada a relacionar la sexualidad con las causas que intervienen en la vida de la naturaleza y a ver en dichas causas influencias sobrenaturales.

Las religiones de signo politeísta tienden a idolizar el fenómeno de la sexualidad, identificándolo con alguna de las divinidades a las que se rinde culto y tratando de propiciar la influencia benéfica o de evitar el poder maléfico que se deriva de la intervención de dichas divinidades. El hombre se siente sometido a poderes superiores, que obstaculizan o favorecen la consecución de los deseos humanos, y trata de obtener el beneficio de los dioses con prácticas de carácter mágico o cúltico. La institución matrimonial y la vida de familia se desenvuelven bajo la influencia de estas creencias, pero al mismo tiempo siguen el curso marcado por unas normas y costumbres sociales que son las que determinan la identidad y fisonomía de una cultura.

El monoteísmo hebreo y la doctrina bíblica de la creación interpretan la sexualidad en una óptica religiosa nueva. Entre Dios y el hombre no hay intermediarios. Dios pone al servicio del hombre todas las realidades creadas, incluidas las tendencias que nacen de su interior. Hombre y mujer son dos seres semejantes, creados a imagen de Dios, llamados a constituir una sola carne, un mismo ser, destinados a fecundar el mundo y a dominar la obra de la creación siendo fieles al mandato divino. Dios deja en libertad a la primera

pareja humana para obedecerle o desobedecerle, si bien las condiciones de su existencia dependen de que respete o no el mandato del Señor.

La institución matrimonial y la vida de familia del pueblo judío se atienen a las tradiciones propias o importadas de otros pueblos y a la ley de Dios, formulada por Moisés. En ella se protege la dignidad de la unión conyugal, se proclaman los deberes entre padres e hijos y se reconoce el carácter sagrado de la familia, como lugar en el que se transmiten las creencias religiosas y se alaba a Dios por los favores que ha hecho a su pueblo. La moral matrimonial hebrea acusa un progreso en los siglos anteriores al cristianismo, en lo que se refiere a la aceptación del matrimonio monógamo, al respeto de los derechos de la mujer y a la valoración de la dignidad del matrimonio.

El cristianismo contempla las realidades del matrimonio y de la familia bajo la nueva óptica del reino de los cielos. El seguimiento de Jesús y de sus enseñanzas se antepone a toda realidad humana y puede exigir incluso la renuncia al matrimonio. La virginidad y el celibato, como formas de vida elegidas libremente en orden a una entrega mayor a los valores del Evangelio, se convierten en vocación de muchos hombres y mujeres que aspiran a la perfección cristiana. El matrimonio no pierde por ello la legitimidad y dignidad que tiene en las Escrituras y en la tradición religiosa judía, sino que aumenta sus exigencias en la óptica de la moral evangélica. La moral matrimonial cristiana apunta a la perfección de la vida matrimonial en todos sus aspectos. Insiste en la inseparable unión de la pareja. Urge a los esposos, a padres e hijos el cumplimiento de sus deberes conyugales o familiares y llama a todos a proceder con amor cristiano, con caridad verdadera.

CAPÍTULO V

EL MATRIMONIO EN EL PUEBLO DE LA ALIANZA

BIBLIOGRAFIA

DUBARLE, A. M., *Amor y fecundidad en la Biblia* (Madrid 1970); EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols. (Madrid 1975); GODEFROY, L., «Le mariage d'après la sainte Écriture», en *DTC* 9 (París 1927) 2045-2077; GRELOT, P., *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis* (Estella 1978); JENNY, H., «Le mariage dans la Bible», *MD* 50 (1957), 5-29; NEHER, A., «Le symbolisme coniugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament», *RHPR* 34 (1954), 30-49; PATAL, R., *L'amour e le couple aux temps bibliques* (París 1967); RAD, G. VON, *El libro del Génesis* (Salamanca 1977); SCHILLEBEECKX, E., *El matrimonio: realidad terrena y misterio de salvación* (Salamanca 1968); VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964); *CBSJ* 2 (Madrid 1972).

El matrimonio a la luz de la Creación y de la Alianza

Hemos visto en el capítulo anterior cómo, según el libro del Génesis, la unión de la pareja humana forma parte del orden de la creación [1]. Después de haber creado el universo y todo lo que en él habita, Dios creó el hombre «a su imagen y semejanza» [2]. El libro del Génesis, al describir el momento en que Adán se encuentra con su mujer Eva, capta certeramente el significado que tiene la unión del

[1] Ver en el c.4 el título sobre «Visión bíblica del amor y del matrimonio».

[2] La fuente sacerdotal insiste en la idea de que Dios crea el hombre a su imagen y semejanza: Gén 1,26-27; 5,1; 9,6. J. Moltmann apunta que ambos términos, «imagen» y «semejanza», pueden estar inspirados en la simbología egipcia del rey, a quien se considera copia de Dios y su representante. El hombre viene a ser como un espejo de Dios. La imagen de Dios designa en primer lugar la relación de Dios con el hombre y en segundo término la relación del hombre con Dios». Cf. MOLTMANN, J., *Dios en la creación* (Salamanca 1987), 229-238; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1988), 27-51; ID., *Teología de la creación* (Santander 1986), 21-62.

G. von Rad y H. Wildelberger refieren el sentido de la palabra «imagen de Dios» a la totalidad del ser humano; cf. RAD, G. VON, o.c., 70; WILDELBERGER, H., «imagen», en WESTERMANN, J., *DTMAT* 2 (Madrid 1985), 700-709. Ambos autores coinciden también en relacionar el significado de los dos términos, «imagen» y «semejanza», y en interpretarlos, de acuerdo con el contexto en que aparecen, como una forma de señalar la condición de superioridad del ser humano respecto a las demás criaturas y su misión de ejercer sobre ellas la soberanía divina.

hombre con la mujer, en cuanto viene a llenar su existencia y a colmar su deseo de constituir una comunión de amor y de vida [3].

El relato bíblico de la creación se desarrolla en un lenguaje mítico y simbólico, que reviste a Dios con el ropaje del alfarero, pero expresa con nitidez las verdades fundamentales de la fe hebrea en la obra de la creación: la soberanía divina (su poder omnímodo, su bondad, su sabiduría) y la dignidad humana (su condición de criatura de Dios, su solidaridad, su capacidad para obrar libremente). El relato sobre la creación de la primera pareja humana describe con sorprendente expresividad y belleza la fuerza del amor entre el hombre y la mujer y el sentido del matrimonio [4].

La creación de la primera pareja humana es la eclosión final del proceso cósmico que da origen a la naturaleza, la coronación de una obra que no termina con la simple creación del hombre, sino que requiere además la conformación de la mujer y como resultado final la unión de la pareja, llamada a amarse, a ayudarse y complementarse y a hacer crecer la vida del hombre sobre la tierra. Este es el dato primordial de la Biblia en lo que se refiere a la realidad del matrimonio. De él se desprende que el matrimonio es querido y bendecido por Dios y responde a necesidades profundas del ser humano y de la sociedad.

El libro del Génesis presenta la realidad de la pareja humana como algo que radica en la misma condición unitaria del ser humano. La mujer forma parte del ser mismo del varón (nace de su costado: 2,21-23) y responde a una exigencia de ayuda y compañía sentida por la pareja (expresada por el texto bíblico como ayuda «adecuada»: 2,18 y 20). Ambos, el varón y la mujer, están llamados a crear

[3] San Juan Crisóstomo afirma repetidamente que el hombre y la mujer no son dos, sino un solo ser. «Aquel que no está unido por los lazos del matrimonio, no tiene en sí mismo la totalidad del ser, sino solamente su mitad» 1 ad Cor 34, 3· PG 61, 289, hom. ad Col. 12, 367: PG 62, 387 «Cuando el marido y la mujer se unen en el matrimonio, no forman una imagen de algo terreno, sino de Dios mismo» PG 61, 215; 62, 387.

La carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15-8-1988), de Juan Pablo II, dedica el tercer capitulo a profundizar en esta idea de que hombre y mujer, unidos, son imagen de Dios Cf. SCOLA, A , «L'imago della sessualitá umana A proposito di una tesi originale della *Mulieris dignitatem*», en *Anthropotes* 1 (1992), 61-73

[4] Este relato corresponde a la fuente yahvista (J), que se caracteriza por su mayor arcaísmo y colorido en relación a la fuente sacerdotal (P) del Génesis La primera corresponde a los años 950 a de C y la última pertenece a los tiempos postexílicos (538-450) El objetivo final de este relato es explicar el origen del mal que se introduce en la vida del hombre a causa de su desobediencia al mandato de Yahveh. El centro del relato está en la pareja humana que Dios forma con sus propias manos, pero que decide de común acuerdo comer el fruto prohibido (Gen 3,6) Cf. GRELOT, P., *La pareja humana en la Sagrada Escritura* (Madrid 1969), ID , *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capitulos del Genesis*, o.c , RAD, G VON, o.c.; WESTERMANN, C , *Schopfung* (Stuttgart [2]1983).

una misma comunión de vida (se hacen una sola carne: 2,24). La unidad de la pareja humana es, según el relato bíblico, una realidad que procede de los mismos orígenes del hombre, tal como se refleja en el hecho de que los nombres del varón («ish») y de la mujer («ishsha») tengan una misma raíz filológica. La unión de la pareja humana responde a los sentimientos íntimos del varón y de la mujer y al proyecto del autor de la creación [5].

El relato «sacerdotal» del Génesis, al que nos referíamos anteriormente, complementa la visión yahvista del matrimonio, aludiendo a la fecundidad de la pareja humana. Con fórmula esteorotipada, afirma primero que Dios creó al ser humano a «imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó», para referirse a continuación a la bendición de Dios sobre la pareja y al mandato divino: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla...» [6].

A través de la unión matrimonial, Dios da tanto al varón como a la mujer la posibilidad de «ser» en plenitud, de vivir en relación con otro ser semejante y diverso a la vez, con el que puede realizar una

[5] La costilla («sel'a», en hebreo, «pleura» en griego, «costa», en latín) puede entenderse también como costado o mitad del hombre La ayuda «adecuada», tal como traduce la Biblia de Jerusalen, no recoge todo el sentido que encierra el texto bíblico, que considera a la mujer como un «enfrente» del hombre, como un «reflejo suyo», la ayuda ha de entenderse en un sentido personal, existencial y no simplemente doméstico Con esta expresión se quiere subrayar la singularidad de una compañía que responde a lo que el hombre necesita desde la radicalidad de su condición humana heterosexual

El relato bíblico destaca la unidad de la carne («basar ehad» una sola carne, esto es, un solo ser) El término hebreo «basar» (carne), tal como aparece en el Génesis y en textos paralelos (Jue 9,2, Lev 18,17, Si 25,26), alude a la union que establecen los lazos de consanguinidad y parentesco, en el caso de la pareja, esta union implica además la idea de complementariedad y pacto entre el hombre y la mujer. Cf ADNES, P., o c , 27-28, SCHILLEBEECKX, o c , 36-48 (espec , 41-43)

San Ambrosio, comentando la frase del Genesis, «no es bueno que el hombre esté solo» (Gen 1,26), dice que el genero humano no es bueno sino en la unidad de lo masculino y lo femenino Adán y Eva reflejan la pluralidad de Dios que, siendo uno, dice «nosotros» (tomado de P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, o c , 295)

[6] Gén 1,27-28. Repite por dos veces el relato sacerdotal en el v 27, lo que quedaba afirmado en el versículo 26, que el hombre es creado a imagen de Dios Teniendo en cuenta el significado de esta afirmación, referida de forma global al ser humano (ver nota 16), puede entenderse que el significado de imagen de Dios se aplica a la pareja en cuanto tal, esto es, en cuanto, unida, refleja a Dios y le representa en la misión de dominar la naturaleza (v 28)

J Moltmann resalta que el texto bíblico expresa la diferenciación sexual sólo cuando habla de la pareja humana y no cuando se refiere a otras especies (o c., 235-237)

La bendición de Dios sobre la pareja (v 28) tiene un paralelismo cercano en la bendición y santificación del día séptimo, con el que el Señor da por terminada su obra (Gén 2,3) En la perspectiva del Génesis, el matrimonio y todo lo que el matrimonio conlleva —el amor, la fecundidad, la tarea de la pareja humana— forma parte del proyecto divino de la creación

comunión de vida, una existencia compartida en reciprocidad de entendimiento, de amor y de acción. La creación alcanza su perfección última con la realidad de la pareja. En el relato de la creación de la mujer, el libro del Génesis expresa la inmensa generosidad que Dios muestra al hombre, dotándole de una compañía con la que puede establecer una alianza entre iguales, a la medida de sus deseos, con vigor suficiente para llenar de sentido su vida [7].

El concepto que expresa el relato yahvista del Génesis acerca del amor conyugal se percibe también en otros escritos del Antiguo Testamento que se refieren directamente al matrimonio o que recurren a la imagen del noviazgo y del amor conyugal para expresar los sentimientos de Dios hacia su pueblo. Entre las imágenes que emplean los escritores sagrados para reflejar el amor que Dios quiere manifestar a su pueblo, sobresalen aquellas que representan al pueblo de Israel como la novia y la esposa de la que Dios se ha prendado y a la que ha jurado eterna fidelidad. A través de estas imágenes, puede captarse de forma indirecta la elevada idea que dichos autores tienen del amor conyugal y de la realidad del matrimonio [8].

En los escritos bíblicos, especialmente en los libros proféticos y sapienciales, podemos encontrar un ideal de amor conyugal y de unión matrimonial que se corresponde con el que nos presenta el libro del Génesis y que sirve de arquetipo para dar a conocer el misterio de la alianza [9]. El pacto de la alianza es comparado con el pacto

[7] El primer pecado se presenta en el relato del Génesis como consecuencia del engaño que sufre la primera pareja, guiados por el deseo de ser como dioses, es decir, de poder encontrar en sí mismos, en la fuerza y autosuficiencia que perciben en cuanto constituyen una pareja, el sentido absoluto de su existencia En el pecado participan tanto Adán como Eva (Gén 3,1-7), si bien Adan se excusa ante Yahveh diciendo «la mujer que me diste por compañera me dio del arbol y comí» (Gen 3,12).

[8] El recurso a estas imágenes indica que entre la relacion de los esposos y la relación de Dios con su pueblo hay una semejanza Esta semejanza se fija sobre todo en la gratuidad del amor de Dios hacia su pueblo y en la fidelidad que Dios quiere mostrar a su pueblo, a pesar de las infidelidades de éste Lo que mueve a Dios a proteger a su pueblo es fundamentalmente el amor que siente hacia el

En el Deuteronomio o «libro de la alianza», en un largo discurso sobre el significado de la Alianza (c 4-11), Moisés dice· «No porque seais el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahveh de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos, sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os sacado Yahveh con mano fuerte y os ha librado.. » «Yahveh tu Dios es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda la alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos» (Dt 7,7-9)

Cf. FEUILLET, A , «Les origines de l'allegorie du mariage de Yahweh et d'Israël», *Dieu vivant* 23 (1953), 133-144

[9] Los profetas de Israel utilizan la imagen del amor conyugal con verdadera maestría Oseas, el primer profeta que hace uso de la imagen del matrimonio para denunciar los pecados de idolatría del pueblo, imagina a Israel como la esposa prostituida, a la que Yahveh le manifestara su fidelidad *(hesed)* seduciéndola de nuevo y estableciendo con ella lazos definitivos de amor (Os 2,16-22). Según Jeremías, Dios recuperara el

matrimonial [10]. En el ideal o modelo bíblico de matrimonio, que se refleja especialmente en los libros sapienciales, aparecen los valores humanos, morales y espirituales de la vida conyugal, basada en un amor recíproco sincero, en las virtudes conyugales y en una conducta fiel a los mandatos del Señor [11].

Difícilmente se encuentra una imagen más adecuada que la del amor conyugal para expresar el misterio de la alianza, en cuanto realidad que tiene su origen en el amor de Dios y que exige la mutua fidelidad entre Dios y su pueblo. A semejanza de la relación esponsal, basada en el amor recíproco de los esposos y en su compromiso de mutua fidelidad, la alianza que Dios establece con su pueblo se basa en el amor que Dios otorga al pueblo elegido y en el deber que éste tiene de corresponder a Dios con su amor y fidelidad [12]. La ima-

amor de su joven esposa y la llamará a un amor eterno (Jer 3,4 12, 31,3 31-33) Ezequiel describe simbolicamente la historia de amor entre Dios y Jerusalén, imaginando a ésta como una niña abandonada, elegida y embellecida por Dios, que luego se convierte en una prostituta (cp.16) En palabras de Isaías, Dios es para Israel el esposo que no puede abandonar a la mujer de su juventud (Is 54,5-6, 62,4) Malaquías llama a la esposa la mujer de la alianza *(berit)* (Ml 2,15-16) Cf. CHAUVET, L. M., «Le mariage un sacrement pas comme les autres», *MD* 127 (1976), 67-68, GRELOT, P , «La evolución del matrimonio como institución en el Antiguo Testamento», *Concilium* 55 (1970), 204-206; SCHILLEBEECKX, E , o c., 56-96

En el segundo libro de Samuel aparece esta frase, que parece recoger un dicho popular «Haré que vuelva a ti todo el pueblo, como la novia viene a su esposo» (2 Sam 17,3)

[10] Entre las expresiones utilizadas por los profetas para referirse a la alianza, como pacto de carácter esponsal, destacan los especialistas las siguientes: el término «berit», que significa pacto o alianza; la palabra «hesed», que habla de amor perseverante, tierno y misericordioso (Is 63,7, Jl 2,13, Miq 7,18, Jer 3,12), «emunah», que se refiere a la ratificación definitiva de la amistad (Is 49,7, Jer 42,5; Os 12,1), «quinah», que alude a la necesidad de que el amor no sea traicionado (Ez 16,38-42, 23-25), «ahabah» o deseo imperioso de predilección. Cf SCHILLEBEECKX, E , o c , 80-81, 91-96, CHAUVET, L M , a c., 69-71

[11] La literatura sapiencial hebrea destaca las excelencias de una unión matrimonial feliz y pone en guardia frente a los peligros que amenazan la dicha del matrimonio. El libro de los Proverbios, cuyo origen se hace remontar al siglo VIII a. C e incluso a los tiempos de Salomón, exhorta al esposo a disfrutar de la compañía de su mujer, evitando relaciones con mujeres extrañas (Prov 5,1-20; 18,22; 19,14) Termina con un vibrante canto a «la mujer completa», de la que depende el éxito de la familia El libro del Eclesiástico (Sirácida), de fecha más reciente (siglo II a C), considera al matrimonio bien avenido una de las cosas más apreciables de la vida (Si 25,1). El libro de la Sabiduría, algo anterior a la época cristiana, condena en términos muy crudos las uniones extramatrimoniales (3,16-4,6) Cf VV.AA., *CBSJ* 2, o c., 409-434, 525-561, 563-594

[12] Los sentimientos de Dios hacia su pueblo se expresan a veces en un lenguaje maternal, que utilizan con gran destreza algunos profetas, como Oseas, Jeremías e Isaías, y expresa con ternura el amor entrañable de Dios para con su pueblo El «poema del amor divino» de Oseas desarrolla la imagen del niño Israel, a quien Dios ha llevado en brazos y por el que sufre dolor en sus entrañas cuando se vuelve a los ídolos (Os 11,1-9) De forma semejante Jeremías, evocando a Raquel, pone en boca de Dios frases

gen tiene evidentemente sus limitaciones, habida cuenta del carácter singular y misterioso de la divina alianza, que es fundamentalmente don y gracia de Dios y que no se comprende en términos estrictos de paridad, al igual que la relación entre esposos [13].

El uso de la imagen del amor conyugal tiene, ante todo en la intención de los profetas, la finalidad de poner de relieve la gravedad de las infidelidades cometidas por el pueblo de Israel contra su Dios y reavivar su confianza en el amor misericordioso de Dios que se mantiene fiel a sus promesas. Ante el temor de que Dios pueda abandonar a su pueblo a causa de sus pecados, los profetas presentan al Señor bajo la imagen del esposo que se olvida de las infidelidades de la esposa, movido por su amor y su deseo de favorecerla. En este aspecto, dichas imágenes apelan a lo más íntimo y hondo de la fe y de la fidelidad religiosa, que es la conciencia de que Dios mantiene su voluntad de amistad y alianza con el hombre. La imagen del amor conyugal, utilizada por los profetas, apunta a un ideal que está por encima de las exigencias éticas naturales del matrimonio, que coloca el amor divino como superior al amor humano [14].

El matrimonio en las ideas y costumbres judías

En la historia de Israel, la realidad del matrimonio pasa por variadas circunstancias y vicisitudes. En sus orígenes, la familia judía

como éstas. «¡Si es mi hijo querido Efraim, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de él, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión» (Jer 31,15-20). En Isaías, el amor de Dios se compara directamente con el de una madre. «¿Puede una madre olvidarse de sus criaturas, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella te olvide, yo no te olvidaré» (Is 49,15) Cf GARCIA LOPEZ, F , «Dios Padre en el Antiguo Testamento», en *ETri* 24/3 (1990), 385-399 (espec p 394), FLOREZ, G , *Penitencia y Unción de enfermos* (Madrid 1993), 27

[13] La imagen tiene sin embargo un especial encanto y da lugar a inspiraciones tanto proféticas como literarias y místicas El libro del Cantar de los Cantares es una exaltación del diálogo amoroso entre el esposo y la esposa y de los impulsos que les hacen sentirse el uno para el otro Forma parte de un género literario semejante al de algunos cantos egipcios Dentro de la literatura religiosa hebrea, parece tener cierto simbolismo religioso que algunos místicos españoles, como Fray Luis de León y Juan de la Cruz, han sabido traducir prodigiosamente. Cf VV AA , *CBSJ* 2, o.c., 435-446, ROBERT, A , y otros, *Le Cantique des Cantiques* (París 1963), SHOKEL, L A., *El Cantar de los Cantares* (Madrid 1969)

[14] Los profetas no pretenden tanto destacar las exigencias del amor conyugal, a la luz del amor divino, cuanto revelar la grandeza y generosidad del amor divino en orden a suscitar la esperanza del pueblo y a moverle a la conversión. La comparación que hacen de Dios con el esposo dispuesto a perdonar y regenerar a la esposa infiel trasciende las categorías legales del pueblo judío y refleja de forma contundente la singularidad de su amor Indirectamente, esta imagen abre el camino para pensar que el amor conyugal tiene una riqueza insospechada, que supera los límites de los criterios humanos y de las disposiciones legales.

constituye la base de la agrupación social. Todos los judíos pertenecen a una sola estirpe, la de Abrahán y la del único hijo que éste tiene con su verdadera esposa Sara, Isaac. De Jacob, el hijo predilecto de Isaac, descienden directamente las doce tribus de Israel que ocupan el territorio palestino en tiempos de Josué [15]. La familia judía mantiene una gran unidad, favorecida por la unidad racial, religiosa y social del pueblo judío [16].

La familia judía que aparece en las páginas de la Biblia es de tipo patriarcal. Esto lleva consigo que el hombre que desea tomar esposa deba aceptar las condiciones que le impone su futuro suegro para poder constituir su propio hogar [17]. A pesar de la inferioridad social de la mujer respecto al varón en la vida judía, la mujer merece toda consideración como novia y como esposa y se ponderan sobre todo sus cualidades morales. De manera especial los libros sapienciales se fijan en la mujer para alabar sus virtudes y advertir de los peligros que encierra una mujer perversa [18]. Entre los motivos que influyen en la decisión de la pareja, no faltan aquellos que afectan al corazón [19].

[15] El libro del Génesis habla abundantemente de la familia de Jacob, padre de doce hijos (35,22-26, 46,8-27) En tiempos de Josué, la tierra conquistada por los judíos se distribuye entre las diversas tribus que descienden de los hijos de Jacob (Jos 13-21)

[16] Asimismo, se vitupera el matrimonio del judío con mujeres extranjeras, considerado como una infidelidad a la ley y un peligro para la fe en el Dios verdadero (1 Re 11,1-13). Esau se casa con dos mujeres hititas, que «fueron amargura para Isaac y Rebeca» (Gén 26,34-35) En Jue 3,5-6 se dice que los israelitas se casaron con las hijas de los pueblos vecinos y viceversa.

[17] Jacob ha de estar siete años al servicio de su tío Labán, padre de su futura esposa, Raquel, para poder casarse con ella. Cuando se cumple el tiempo, se une a su hermana Lía y ha de esperar otros siete años para poder tener a Raquel como esposa (Gén 29,15-29) Al final, cuando dispone de grandes bienes, tiene que urdir con su familia una fuga para poder liberarse del dominio de su suegro (Gén 31,1-32,1) Este es quien dirime en definitiva los asuntos familiares

[18] La literatura sapiencial establece una clara distinción entre la mujer que hace feliz a su marido y es garantía de prosperidad para la familia y la mujer que sirve de tropiezo y desgracia para el hombre. El libro de los Proverbios ensalza a la mujer ideal, «más valiosa que las perlas», honor para el marido y alegría para los hijos, que se distingue por la bondad de sus obras, por su diligencia, laboriosidad y valor, por su generosidad para con el pobre y su capacidad para enfrentarse a las inclemencias de la vida (31,10-31). Por otro lado, advierte al hombre sobre los peligros de la mujer perversa, haciendo uso de un lenguaje vivo y persuasivo (5,2-14, 7,5-27). El Eclesiastés, cuya redacción puede remontarse al siglo v a C , no disimula su amargo pesimismo, tanto cuando se refiere a las desgracias que la mujer puede acarrear al hombre como cuando habla del varón (7,26-8,1). El Eclesiástico (Sirácida) considera un tesoro para el marido la mujer adornada de bondad y belleza (26,1-4.13-16, 36,22-25) Afirma, en cambio, que una mala mujer es para el hombre la peor de las desgracias (25,13.16-24; 26,5-12, 42,12-14) y da consejos en orden a evitar los peligros que puede traer el trato con las mujeres (9,1-9) No duda en aconsejar el divorcio en un caso extremo (Si 25,26) Cf. *CBSJ* 2, o.c , 409-434, 507-523, 525-561

[19] Las relaciones de algunas parejas bíblicas, como Abrahán y Sara, Jacob y Raquel, están expresamente inspiradas en el amor. Jacob sirvio «por Raquel siete años

La intervención de los padres era decisiva para la conclusión del matrimonio. La petición de mano se hacía a los padres de la novia con quienes se discute la cuantía del «mohar». Los esponsales se concluían con el pago del «mohar», regalo o dote que hacía el novio al padre de la novia. A partir de este momento, los novios se consideraban esposos aunque no podían vivir todavía como tales [20].

Entre los judíos, las bodas se celebran en el seno de la familia, sin signos religiosos aparentes, si bien todo en la vida del creyente hebreo se considera obra de Dios. La novia, después de ser bendecida por sus padres y parientes, era conducida solemnemente a la casa del novio, entre cantos nupciales. Iba cubierta con un velo, que no se quitaba hasta entrar en la cámara nupcial. Las fiestas duraban al menos una semana. El padre de la novia bendice también repetidamente durante las fiestas la copa de vino «que alegra el corazón de los invitados» [21]. No se hace mención en el Antiguo Testamento a alguna forma de contrato escrito de matrimonio, a no ser en el libro de Tobías, posterior al exilio. A partir del siglo V antes de nuestra era, aparecen ya algunos contratos escritos, procedentes de colonias judías residentes fuera de Palestina [22].

Entre los bienes familiares, predomina en la cultura judía el de los hijos. Es en primer lugar la mujer quien valora el don de la maternidad, consciente de que su influencia sobre el esposo y sobre la sociedad depende fundamentalmente de ello. Los hijos son en la cultura hebrea, como en general en los pueblos de su entorno cultural,

—dice la Biblia—, que se le antojaron como unos cuantos días de tanto que la amaba» (Gén 29,20). Sansón toma como mujer, en contra de la voluntad de su padre, a una filistea, «porque ésa es la que me gusta» (Jue 14,3) Cuando la mujer de Elcana se ve afligida porque no tiene hijos, su marido le dice· «Ana, ¿por qué lloras y no comes?, ¿por qué estás triste? ¿Es que no soy para ti mejor que diez hijos?» (1 Sam 1,8) La pasión amorosa provoca algunas uniones pecaminosas o irregulares, como la de David con Bersabé (2 Sam c 11) o la de Amnón con Tamar (1 Re 13,1-14)

El libro de Tobías se refiere a los sentimientos del joven Tobías hacia su futura esposa «se enamoró de tal modo que se le apegó el corazón a ella» (Tob 6,19) Cf. SCHILLEBEECKX, E., o c., 98-102 Tobías se une a su esposa, no «con deseo impuro, mas con recta intención» (Tob 8,7; 6,16-18) Schillebeeckx recoge el texto omitido en algunas versiones del libro de Tobías, que dice: «Levántate, hermana, es preciso orar al Señor hoy, mañana y pasado mañana» (8,4), o.c., 78.

[20] Sobre el «mohar», ver Gén 34,12 Cf SCHILLEBEECKX, E , o c., 111; VAUX, R DE, o c., 62-66

[21] En época cristiana, los esponsales cuentan con una fórmula de bendición. Cf VAUX, R DE, o c , 66-68, SCHILLEBEECKX, E., o c., 109-112

[22] El padre de Sara, después de hacer entrega al joven Tobías de su hija como esposa, llama a la madre de ésta y escribe sobre una hoja de papiro el contrato matrimonial (Tob 7,13) En los contratos matrimoniales procedentes de la colonia judía de Elefantina, pertenecientes al siglo V a Cristo, es el marido quien asume la responsabilidad del contrato con esta fórmula «ella es mi esposa y yo su marido a partir de hoy para siempre». Cf. VAUX, R. DE, o.c , 67

la condición indispensable para que una esposa sea reconocida en todos sus derechos y para que la mujer se sienta realizada como esposa [23]. La importancia de los hijos va en relación con la prosperidad material de la familia y con la grandeza de un pueblo cuyo padre, Abrahán, recibió la promesa divina de tener una numerosa descendencia [24].

En la práctica, la moral matrimonial tiene en las costumbres judías no pocas contradicciones. La poligamia se tolera, ya sea como medio para tener descendencia o como una forma de mantener rango social y de estrechar las relaciones con otros pueblos o simplemente como un hecho consumado. Los antiguos patriarcas, siguiendo costumbres corrientes en su tiempo, aceptan una forma moderada de poligamia [25]. En dicha época es frecuente la bigamia simultánea [26]. En la época de los jueces y de los primeros reyes, la poligamia se extiende de forma extraordinaria, a juzgar por el número de mujeres que tienen algunos grandes personajes como Gedeón y Salomón [27]. El matrimonio monó-

[23] Son numerosos los casos que presenta la Biblia de mujeres que se sienten afligidas porque no llegan a tener descendencia: desde Sara, la mujer de Abrahán, hasta Isabel, la mujer de Zacarías (Gén 16,1-2; Lc 1,1-25). Tanto Sara como la mujer de Jacob, Raquel, recurren al servicio de una esclava para poder dar descendencia a su esposo (Gén 30,1-24). La ley mosaica del levirato trata de garantizar la descendencia del marido que muere sin dejar hijos, determinando que sea uno de los hermanos que con él convivía quien se case con la viuda y pueda darle un primogénito que «llevará el nombre de su hermano difunto» (Dt 25,5-10). El libro de Rut se refiere al «rescate» de la viuda Rut por su pariente Booz (Rut 3,9-12, 4,3-11).

La virginidad de la mujer se valora en la antigua cultura hebrea como condición previa al matrimonio, pero no como estado asumido por motivos religiosos para toda la vida

[24] Gén 15,5 Sobre la importancia que se da a los hijos en la vida de los hebreos, cf VAUX, R DE, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964), 77-93; DUBARLE, A. M., o.c., 45-52.

[25] Abrahán toma primero a la esclava egipcia Agar, a ruegos de su propia esposa, Sara (Gén 16,1), y más tarde a Queturá, con la que tiene varios hijos (25,1) Jacob tiene como esposas a las hermanas Raquel y Lía y, con el consentimiento de éstas, obtiene descendencia de sus dos siervas (Gén 29,16-30,12) Esaú tiene dos mujeres hititas y luego, para agradar a sus padres, toma una tercera mujer hebrea (Gén 26,34-35; 28,6-9). Sin embargo, es siempre una sola mujer la que ostenta el rango de «esposa principal». Según las costumbres caldeas, de las que depende en gran medida la primitiva moral judía, el marido puede tomar una segunda esposa cuando su mujer es estéril, pero no puede tomar una segunda concubina en el caso en que haya obtenido hijos de la primera Cf LESETRE, H , «Mariage», en *DB* IV-I (París 1928), 764, SCHILLEBEECKX, E., o c., 103-105

[26] El Deuteronomio permite la bigamia simultánea y ampara un doble derecho de primogenitura: el del hijo de la «mujer que ama» y el de la «mujer que no ama» (Dt 21,15-17)

[27] Gedeón «tenía muchas mujeres» y llegó a tener setenta hijos (Jue 8,30). El rey David tuvo hijos de varias mujeres (2 Sam 3,2-5) El caso de Salomón, que tiene numerosas esposas y concubinas (2 Sam 12,24) y que se presenta de forma exagerada como un signo de la importancia del monarca, parece ser un privilegio que corresponde

gamo que se propone en las primeras páginas del Génesis parece ser, no obstante, el tipo de matrimonio que en la práctica se adopta por la mayoría del pueblo judío, una vez que está asentado en Palestina y sobre todo después de la época del destierro [28].

Moral y legislación judía sobre el matrimonio

La moral matrimonial judía resalta sobre todo el principio de que la mujer ha de ser fiel a su marido. El Deuteronomio prescribe el castigo de muerte para la mujer casada que es sorprendida en adulterio y para el hombre que es su cómplice [29]. En la práctica, la aplicación de la ley depende de las circunstancias, como puede verse en casos concretos [30]. La crueldad del castigo sólo puede entenderse en relación con los códigos de otros pueblos de los que depende más directamente la cultura del pueblo judío [31]. La ley mosaica parte del

a los reyes o personas de cierto relieve Pudo influir en este incremento de la poligamia la intensa situación bélica que vivió Israel en aquellos años

[28] Esdras y Nehemías reaccionan contra el matrimonio de los judíos con mujeres extranjeras (Esd 9,1-44, Neh 10,31, 13,23-28). El matrimonio de Tobit y Ana y el de su hijo Tobías y su esposa Sara, tal como se presentan en el libro de Tobías (h 200 a C.), son un ejemplo del ideal bíblico de matrimonio monógamo Este libro es también contrario al matrimonio de judíos con extranjeros (3,17, 4,12-13; 6,16, 7,10) Job tiene una sola esposa (Job 2,9) Este es también el modelo de matrimonio que se defiende en la literatura sapiencial ver nota 11 Cf GRELOT, P , o c., 206-208; SCHILLEBEECKX, E , o c , 102-109.

[29] El adulterio esta incluido en el Decálogo (Ex 20,14 17) La prescripcion mosaica extiende el castigo contra el adúltero incluso al caso de una virgen prometida en matrimonio, que se acuesta con otro hombre (ambos serán apedreados hasta que se mueran, Dt 22,23-24). Pero tiene en cuenta la situación de la mujer forzada, el castigo en este caso recaerá solamente sobre el hombre culpable si la mujer esta prometida, el castigo para el violador sera la muerte, si la joven no está prometida, el hombre deberá pagar «cincuenta monedas de plata» al padre de la joven y hacerla su esposa (Dt 22,25-29, Ex 22,15-16) La ley se fija incluso en la acusación que el recién casado puede hacer contra la esposa, negando su virginidad si se tratara de una calumnia, el marido pagará al padre de la mujer la multa de cien monedas de plata y no podrá repudiarla; si fuera cierta la acusacion, la mujer será apedreada (Dt 22,13-21). Ver también Lev 20,10, Si 23,22-27.

[30] El caso de David viene a reconocer la gravedad de esta falta, que acarrea ademas un homicidio injusto, pero indica, por otra parte, que el castigo no siempre se aplica de hecho, sino que se deja en manos de Dios (2 Sam 12,1-14) La escena que describe el evangelista Juan es bien aleccionadora: la mujer adultera es acusada en público, pero nadie se atreve a arrojar sobre ella la primera piedra (Jn 8,3-11)

[31] La legislacion mosaica coincide en cuestiones de matrimonio con las costumbres del mundo mesopotámico de donde procede Abrahán El Codigo de Hammurabi (c 1 700) y los contratos de Nuzi (s xv) son testimonio de la antiguedad de sus tradiciones Cf GRELOT, P , «La evolución del matrimonio como institución en el Antiguo Testamento», en *Concilium* 55 (1970), 199; LESETRE, H , «Mariage», *DB* IV-1, 763-767.

principio de que la unión matrimonial es sagrada y debe ser respetada por ambas partes [32]. Esto supone que el compromiso de la pareja es bilateral y tiene exigencias por ambas partes, si bien la ley se fija preferentemente en la mujer como parte socialmente más débil que requiere un especial amparo [33].

El Levítico prohíbe expresamente la unión entre consanguíneos [34]. La ley universal de la exogamia se cumple, sin embargo, en los primeros tiempos de la historia de Israel de forma relativa [35]. La legislación judía sobre el matrimonio muestra una clara preferencia hacia la unión entre judíos e incluso entre allegados, en beneficio de una descendencia que favorezca al propio pueblo o en orden a garantizar la descendencia de la propia familia [36].

En cuanto a la práctica del divorcio, la situación de la mujer está igualmente subordinada a la decisión que adopte el marido. La ley mosaica acerca del divorcio, tal como queda formulada en el libro del Deuteronomio, trata de reglamentar una práctica que podía tener graves repercusiones en perjuicio de la institución familiar y de la esposa [37]. Dicha ley impone al marido las condiciones en que puede llevarse a cabo el divorcio: ha de existir una falta en la mujer, el marido habrá de dar a su mujer el escrito o «libelo» de despedida y no podrá a partir de entonces casarse de nuevo con ella [38]. Esta ley

[32] Ver nota 29 Los relatos de Gén 20,1-13, 26,7-11 presentan el adulterio como una falta castigada por Dios.

[33] Ver nota 29.

[34] Los grados de consanguinidad y afinidad prohibidos por el Levítico afectan al padre y a la madre, a la madrastra, a las hermanas de padre o de madre, a las nietas, a las tías, a las hijas y nueras. El punto de referencia es el varón Lev 18,6-17, 20,11-12 17 19-21

[35] Abrahán toma como esposa a Sara, hermana de padre (Gén 20,12) El padre de Moisés toma por esposa a una tía suya (Ex 6,20) En tiempos del rey David, un hijo suyo, Amnón, pretende a su hermanastra, Tamar (hermana de madre de Absalón) y ésta le propone que se lo pida al rey (2 Sam 13,13)

[36] Conforme a la ley del levirato, a la que nos referíamos en una nota anterior (nota 23), cuando un marido muere sin tener hijos, corresponde a su hermano soltero casarse con la viuda. El evangelista Mateo recoge una pregunta que hacen a Jesus a este propósito los saduceos, curiosos por saber cuál de los siete hermanos que se habían casado con la misma mujer sería su marido en el día de la resurrección (Mt 22,23-33)

[37] Dt 24,1-4 Grelot alude a la la postura de la fracción esenia del judaísmo, prohibiendo la bigamia y el matrimonio después del divorcio, en base a Gén 1,27 y 7,9, GRELOT, P , a.c , 209

[38] La legislación mosaica sobre el divorcio corresponde a una época de la vida hebrea en la que la mujer necesitaba un amparo frente a la facultad que tenía el marido para despedirla Según dicha ley, el marido podía «repudiar» a su mujer cuando encontraba en ella algo desagradable («erewat dabar»), pero debía hacerlo mediante el «acta de repudio» que declaraba definitiva la separación, de forma que la mujer quedaba en libertad para casarse de nuevo y no podía retornar a su anterior marido La interpretación que los doctores judíos hacían de ley mosaica del «repudio», a comienzos de la era cristiana, no deja de ser curiosa. La opinión más rígida, adoptada por la

significa un paso adelante en el reconocimiento del papel y de la dignidad de la esposa en el matrimonio, pero en las condiciones reales de desigualdad jurídica y social en que vive la mujer judía, podía prestarse a graves abusos contra ella.

Conclusión

A la luz del Antiguo Testamento, la unión de la pareja humana forma parte del orden de la creación. Dios quiso hacer partícipes de su propia dignidad al hombre y a la mujer, destinándoles a ser los señores de la creación. La unión matrimonial es expresión de la bondad divina, que desea hacer feliz a la pareja, y de su soberanía, que se sirve de la pareja para llevar a cabo los proyectos de la creación. El amor conyugal y el deber de constituir una familia son los elementos esenciales que configuran la realidad de la pareja humana.

Esta visión original del matrimonio no es incompatible en la práctica con las normas y costumbres seguidas por los pueblos con los que el pueblo hebreo tiene mayor relación, tanto en los tiempos de los patriarcas como en la época de los jueces y de los reyes. Se adoptan en principio sus usos y normas de conducta en lo que se refiere a las forma de vida matrimonial. En general, la esposa tiene un rango especial en el orden de la vida familiar, limitado por las circunstancias sociales en cada caso particular, pero tanto el varón como la mujer consideran que lo principal en el matrimonio es la descendencia. Las costumbres y normas legales tratan de amparar sobre todo la realidad de la familia, que es la verdadera garantía del sostenimiento y de la supervincia de la principal agrupación humana de la época, así como de la transmisión de sus tradiciones.

En la tradición hebrea, no obstante los casos de bigamia y poligamia que se dan en algunos patriarcas, jueces y reyes, es el matrimonio monógamo el que se impone con el tiempo como práctica general y como modelo coherente con el ideal moral de la Biblia. En la familia, formada principalmente por la esposa y los hijos, encuentra el padre de familia su mejor satisfacción y su mayor honor, como se deduce de los libros sapienciales. El éxito del matrimonio y de la familia se hace depender principalmente de la mujer, sobre quien recaen en primer lugar las culpas del fracaso matrimonial. La superior consideración del varón respecto a la mujer en la antigua socie-

escuela de Shammai, consideraba únicamente la infidelidad conyugal causa de divorcio. En cambio, los seguidores del maestro Hillel opinaban que cualquier falta podía ser motivo de divorcio. En la actualidad se exige un importante defecto físico o una falta moral grave como causa de divorcio. Cf. ADNES, P., *El matrimonio* (Barcelona 1969), 37; VAUX, R. DE, o.c., 68-70.

dad hebrea determina en la práctica una inferioridad social y jurídica de la mujer, que se encuentra indefensa cuando le falta el afecto de su marido.

En su conjunto, la literatura hebrea reconoce que el hombre y la mujer forman en el matrimonio una unidad, cuya fuerza es equiparable y aun superior a la unidad de la carne y de la sangre, esto es, a la solidaridad del clan familiar, en la que el individuo funda su identidad y seguridad. La unión conyugal constituye una alianza interpersonal, que tiene su origen en la creación y que está al servicio de los fines mismos del Creador. El significado profundo de esta alianza se pone de relieve en la literatura profética, que recurre a la imagen del matrimonio para descubrir la grandeza del amor que Dios tiene a su pueblo. Entre una y otra alianza hay una semejanza que sirve tanto para conocer el alcance de las promesas divinas como para descubrir el sentido del amor conyugal.

En este mensaje profético puede percibirse el anuncio de las bodas que Dios quiere celebrar con la humanidad entera, llevado por un amor sin límites hacia toda criatura humana, de la que es supremo hacedor y de la que se siente redentor y padre. Todos forman parte de una nueva humanidad, elegida por el Padre para ser la esposa de su propio Hijo y para formar parte de la familia de los hijos de Dios, de la Jerusalén celestial. Dentro de esta familia nueva y universal, seguirá habiendo esposos que sean signo del amor de Dios a su pueblo y que sirvan a la tarea del nuevo Reino.

CAPÍTULO VI

EL MATRIMONIO A LA LUZ DEL EVANGELIO

BIBLIOGRAFIA

BALTENSWEILER, H., *Die Ehe im Neuen Testament* (Zürich 1967); BONSIRVEN, J., *Le divorce dans le Nouveau Testament* (París 1948); BOURGEAULT, G., «Fidélité conjugale et divorce. Essai de thèologie biblique», *ScSp* 24 (1972), 155-175; DACQUINO, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia 2. Inseparabilità e monogamia* (Leuman 1988); GODEFROY, L., «Mariage»: I. «Le mariage d'après la sainte Écriture», en *DTC* 9 (París 1927), 2045-2077; HOFFMANN, P., «Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria», *Concilium* 55 (1970), 210-225; TREVIJANO, R., «Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura», en VV.AA. (dir. García Barberena), *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?* (Madrid 1978), 3-59; VARGAS-MACHUCA, A., «Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura», *EstBi* 39/1-2 (1981), 19-61; WAMBACQ, B. N., «Mathieu 5,31-32. Possibilité du divorce ou obligation de rompre une union illégitime», en *NRT* 104 (1982), 34-49.

Introducción

La visión que nos ofrece el cristianismo acerca de la realidad del matrimonio parte de dos premisas: por un lado, el matrimonio forma parte de la condición humana del creyente, y en este sentido está sujeto a la conducta que el cristiano ha de mantener de acuerdo con el contenido de la fe; por otro lado, el matrimonio pertenece al orden de realidades destinadas a desaparecer en la resurrección gloriosa del hombre, y en este aspecto no es sino un signo de las realidades futuras, esto es, de la comunión que Dios mismo quiere establecer con su pueblo y con cada uno de los creyentes. A partir de estas premisas, puede comprenderse la importancia que el cristianismo concede al matrimonio bajo una doble perspectiva: en cuanto estado llamado a la santidad y en cuanto signo del amor de Dios a la humanidad.

De hecho, la consideración que el matrimonio tiene en las páginas del Nuevo Testamento depende de las situaciones prácticas concretas que dan lugar a la intervención de los responsables de la comunidad cristiana o a la exposición de un punto determinado de la doctrina matrimonial. Los libros del Nuevo Testamento no nos dan una enseñanza sistemática acerca del matrimonio, sino que hemos de deducir esta doctrina sirviéndonos de los datos que de forma frag-

mentaria y ocasional nos ofrecen dichos libros. Aunque estos datos no son muy copiosos, nos permiten conocer los aspectos esenciales de la visión cristiana del matrimonio.

El matrimonio y las bodas del Cordero

El primer aspecto que habría que resaltar en la visión cristiana del matrimonio es aquel que ocupa el último lugar en el orden de la creación y de la historia de la salvación, es decir, el que se deriva de su condición de signo de las bodas de Cristo con la humanidad. Si en el Antiguo Testamento se habla del amor de Dios a su pueblo como de un amor esponsal que no desafallece, en el Nuevo se presenta a Cristo como el Esposo que llega para celebrar sus bodas con la humanidad en comunión con todos los que esperan y ansían su venida [1]. A través de la imagen de las bodas, se expresa el mensaje central de los evangelios: la llegada de aquel en quien se cumplen las divinas promesas, que viene a sellar con su propia sangre la alianza de Dios con su pueblo, que trae la paz y la reconciliación para todos los pueblos, que convoca a todos al banquete celestial [2].

Comparando el uso que se hace de esta imagen en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, podemos notar que en el Antiguo la imagen resalta fundamentalmente la fidelidad de Dios hacia su pueblo, mientras que en el Nuevo destaca el hecho de la celebración de las bodas, de la llegada del novio y del esposo para encontrarse con aquellos que esperan su venida. La imagen tiene siempre en cuenta el amor de Dios a su pueblo, pero en un caso para mover a la conversión, para inspirar la confianza en el Dios de las promesas, y en el otro para anunciar las bodas del hijo del rey, para invitar a la fiesta y a celebrar con alegría el banquete del reino [3].

La imagen de las bodas expresa con gran precisión y colorido el sentido que tiene la llegada del reino, la presencia de Jesús en medio de los hombres, la etapa última y definitiva de la historia de la sal-

[1] No son raras las alusiones que de forma simbólica hacen los escritos del Nuevo Testamento a las bodas de Cristo con la humanidad. El evangelista Mateo presenta la parábola del rey que celebra el banquete de las bodas de su hijo (Mt 22,2-14) y la de las vírgenes necias y prudentes, que esperan al novio (Mt 25,1-13). Cristo aparece a veces en los evangelios como el novio esperado (Jn 3,29) o ya presente por el que los invitados a la boda celebran fiesta (Mt 9,15; Mc 2,19-20). El libro del Apocalipsis contempla como una realidad futura, ansiada por el Espíritu y la novia, el banquete de bodas del Cordero (19,7-9; 21,2.9; 22,17).

[2] Heb 6,13-20; 7,20-28; 8,6-9,28; Mt 26,28; Rom 24,26;5,18-21; 1 Pe 2,4-10; Ef c.2.

[3] La carta a los Hebreos pone especial énfasis en demostrar que la Nueva Alianza supera con creces a la primera por el hecho de que Jesús es el único y eterno Mediador entre Dios y los hombres, que entrega su vida en rescate por todos y santifica a todos los que creen en El (Heb 8,6-9,28).

vación que alcanza su plenitud en la persona de Jesús, el Dios encarnado (en el que se unen la naturaleza humana y la divina), y que se consumará al final de los tiempos con la incorporación a la Iglesia, cuerpo de Cristo, de todos los redimidos. A la luz de estas bodas celestiales, de la unión de Cristo con la humanidad redimida, la realidad humana del matrimonio pasa a un segundo plano y aparece una nueva forma de vida que busca el seguimiento de Cristo a través del amor consagrado a los valores del Reino [4].

Esta perspectiva evangélica de la realidad del matrimonio puede interpretarse como una desvalorización de la importancia que el matrimonio tiene en el orden de la creación y como un menosprecio de los valores humanos y sociales que el matrimonio lleva consigo [5]. Pero no es sino una forma de situar el matrimonio en el nuevo contexto de libertad y de gracia creado por la venida de Jesús. En este marco, el matrimonio se revela como una realidad sometida a las limitaciones de todo lo humano, impedida por las propias estructuras humanas para llevar a cabo el ideal cristiano de perfección, carente de las condiciones sociales, morales y espirituales necesarias para poder cumplir sus funciones de acuerdo con los proyectos de Dios [6].

El matrimonio y el misterio de la Iglesia

La primera experiencia auténticamente cristiana que tiene la comunidad de los creyentes en Jesús, después del día de Pentecostés,

[4] Las alusiones que encontramos en los evangelios a la renuncia al matrimonio por amor al reino de los cielos y el deseo que se propaga entre los cristianos de los primeros siglos de consagrar su vida a Cristo a través de una vida virgen o célibe, son un testimonio fehaciente de que los cristianos ven el matrimonio bajo una luz nueva, que nace de la manifestación del reino de Jesús (Mt 19,12). En la parábola de Mateo sobre el rey que celebra el banquete de bodas, el «traje de bodas» que se requiere es signo del valor superior y definitivo de las bodas celestiales (Mt 22,12). Lucas, en la parábola similar del hombre que dio una gran cena, pone como excusa para rechazar la invitación el compromiso del matrimonio: «me he casado y, por eso, no puedo ir» (Lc 14,20).

Ver en el c.4 las notas 26-28, sobre la renuncia al matrimonio.

[5] Ver en el capítulo 4 el título sobre «Sexo, amor y matrimonio en la enseñanza cristiana».

[6] La fe cristiana «relativiza» el estado de matrimonio y reconoce la legitimidad de vocaciones diversas en la perspectiva del servicio a la obra del reino. Sobre el tema «Privarse del matrimonio por causa del reino de Dios», cf. SCHILLEBEECKX, E., o.c., 126-138. En el matrimonio se refleja más que en ninguna otra realidad humana la tensión, que con frecuencia es lucha y contradicción, entre aquello que se ansia y lo que en la práctica se vive, entre lo que se percibe y propone como ideal y lo que se experimenta en la práctica. El ideal del Génesis, que no llega a encarnarse en las estructuras de la tradición judía, aparece a la luz de la fe cristiana como un ideal que sólo es asumible desde el misterio y la gracia de Jesucristo. La frase del apóstol Pablo, «no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero» (Rom 7,19), puede aplicarse a la realidad del matrimonio, necesitada de la gracia de Jesucristo.

es la de sentirse la familia de Jesús. En cierto modo, esta experiencia había sido vivida ya por los apóstoles y el grupo de acompañantes del Maestro, en los años de su vida pública; pero entonces la comunidad de los discípulos de Jesús encontraba en la presencia natural del Maestro, en su figura humana, moral y religiosa, el punto de unión y la principal razón para formar parte de su comunidad [7]. Una vez que los apóstoles y creyentes en Jesús han pasado por el trance doloroso de su muerte, han vivido el misterio de su resurrección, han sentido la fuerza renovadora del Espíritu Santo y se han reunido para celebrar el misterio de la presencia santificadora de Cristo en medio de ellos, han podido experimentar la nueva realidad de ser la familia, la comunidad e Iglesia de Jesús [8].

Dentro de la primitiva familia cristiana, al lado de los apóstoles que no estaban casados o habían dejado a sus familias, habría sin duda casados y familias con hijos que debían atender a las obligaciones de su vida de trabajo y hogar [9]. La situación de los cristianos en este punto varía poco, dado que la enseñanza de Jesús no exigía un cambio en la condición de vida de los creyentes, sino en las actitudes del corazón y en las obras de santidad, de caridad y de servicio a los demás [10]. Los preceptos y consejos que aparecen en los escritos paulinos, dirigidos a los casados o relacionados con la moral sexual y matrimonial, se atienen en general a lo prescrito por la moral judía, teniendo en cuenta que la perfección está en el amor [11].

[7] El tipo de relacion que existe entre los apóstoles y Jesús es comparable a la que se da entre el maestro y sus discípulos de aprendizaje, de escucha y de afianzamiento en las enseñanzas verbales y prácticas de Jesús Pero esta relación tiene especiales caracteristicas, que se derivan de la condicion de la persona de Jesús, de la fe que sus discipulos tienen en El y de la confianza que Cristo les inspira «Vosotros sois mis amigos», les dice Jesus a sus dicipulos (Jn 15,14) «Quien cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,35)

[8] Esta experiencia, que describe el libro de los Hechos de los Apostoles, no consiste solo en la celebración de la «fraccion del pan», sino que abarca toda la vida de la comunidad la escucha de la enseñanza de los apóstoles, la distribución de los bienes, el cumplimiento asiduo de los deberes publicos, el trato ejemplar con todos (Hech 2,42-47)

Según el libro de los Hechos, el signo fundamental de la incorporacion a la nueva familia cristiana estaba en el bautismo que los creyentes recibían después de escuchar a los apostoles (Hech 2,37-38)

[9] Ver c 4, nota 26

[10] «Permanezca cada cual ante Dios en el estado en que fue llamado», aconseja san Pablo en su carta a los Corintios, despues de haber dado diversas normas y consejos a los celibes y a los casados (1 Cor 7,1-24) Ver c 4, nota 25

[11] Destaca en la enseñanza paulina sobre el matrimonio la doctrina sobre los deberes conyugales En las relaciones conyugales, Pablo establece una justa paridad entre el hombre y la mujer ambos tienen iguales derechos y obligaciones «Que el marido dé a su mujer lo que debe y la mujer de igual modo a su marido No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido Igualmente el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer» (1 Cor 7,4). La carta a los Efesios alude tambien a los deberes conyugales,

El Apóstol de los gentiles no se limita a señalar a los esposos cristianos sus deberes conyugales, sino que les exhorta a inspirar su conducta en el amor que Cristo tiene a su Iglesia, apoyándose en la idea de que la unión entre los esposos es semejante a la unión que existe entre Cristo y su cuerpo, la Iglesia. Esta comparación va situada en el contexto eclesiológico de la carta a los Efesios, donde Pablo quiere dar a conocer el gran misterio que tiene lugar en la plenitud de los tiempos. Este misterio, que desborda todo conocimiento humano y trasciende la comprensión natural, consiste en que Cristo ha sido constituido en cabeza del universo entero [12]. Los incorporados a Cristo participan de su resurrección y de su gracia, son «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» y forman «un templo santo» [13].

En este contexto, la carta a los Efesios dirige a los esposos algunas exhortaciones morales, exponiendo los deberes conyugales a la luz de la fe en Jesucristo y en su amor redentor. La exhortación paulina se fija en la semejanza que existe entre la unión de los esposos y la unión de Cristo con la Iglesia. La mujer es para el esposo como su propia carne, al igual que la Iglesia es el cuerpo de Cristo [14]. El esposo debe amar a su mujer y cuidarla como a su propia

pero en un tono distinto y con matices diversos el marido ha de «amar» a su mujer y ésta ha de «respetar» al marido y estar «sumisa» a el, «porque el marido es cabeza de la mujer» (Ef 5,21-24.33) Ver nota 15

El Apóstol se muestra extremadamente detallado en lo que se refiere a la moral conyugal y en concreto a la necesidad de mantener la unión de la pareja, como veremos más adelante En cuanto a las obras que el cristiano debe rechazar en relacion con la sexualidad y el matrimonio, ver 1 Cor 5,1.9-10, 6,9 15-20, 2 Cor 12,21, Gal 5,19; Ef 5,3 5, Col 3,5 18-19, 1 Tim 1,10; 2,15, 4,4-8.14, 2 Tim 3,6: 1 Pe 3,1-2

[12] Ef 1,9-10 A lo largo de los tres primeros capítulos de la carta a los Efesios, Pablo proclama este misterio «que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido ahora revelado a sus santos apostoles y profetas por el Espíritu » Pablo, «el menor de todos los santos», ha recibido la gracia de anunciar el «misterio escondido desde siglos en Dios» (Ef 3,5 9) Ver también Col 1,15-20, 2,6-15.

[13] Ef 2,19-21. Dios resucitó a Cristo y le coloco por encima de todo lo creado Cristo ha derribado los muros que separaban a los judíos y a los gentiles A través de Cristo, los que estaban fuera de las promesas de la antigua alianza alcanzan la amistad de Dios Cristo reconcilia a todos en un solo Cuerpo. El es la cabeza suprema de la Iglesia. San Pablo expone con pasion y fervor estas ideas en la carta a los Efesios y se arrodilla ante el Padre, «de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra», para que los destinatarios de su carta, «arraigados y cimentados en el amor», puedan comprender «el amor de Cristo que excede a todo conocimiento» (Ef 3,14-19)

[14] El punto de apoyo de esta comparacion, desarrollada en Ef 5,21-33, está en la idea de que marido y mujer constituyen una sola carne, un solo ser («basar ehad»), como afirma el relato yahvista sobre la creación de la pareja humana (Gén 2,24, Ef 5,31) La carne en términos bíblicos significa el ser humano en su totalidad y no solamente una parte del cuerpo. Ver c 5, nota 5 y texto correspondiente

La comparacion sirve para resaltar tanto la unión que existe entre los esposos como la que existe entre Cristo y su cuerpo, la Iglesia Segun Schillebeeckx, son las ideas sobre la Iglesia, «cuerpo del Señor», las que llevan a Pablo a relacionar el matrimonio con el amor de Cristo a la Iglesia (o c , 122).

carne, como a sí mismo, al igual que hace Cristo con la Iglesia [15]. En el pensamiento de Pablo aparece una relación entre la unión de los esposos y la unión de Cristo con la Iglesia, que se inspira en la afirmación del Génesis, «se hacen una sola carne», y en la literatura profética, que recurre a la imagen del matrimonio para referirse a la alianza de Dios con su pueblo [16].

El paralelismo establecido por el texto paulino entre el matrimonio y la Iglesia tiene en cuenta dos realidades distintas que en el pensamiento de Pablo alcanzan un profundo significado. Se refiere, por una parte, al misterio de la Iglesia, en base al cual los bautizados forman un cuerpo unido a Cristo, su cabeza. Por otra parte, aludiendo al texto del Génesis según el cual varón y mujer «se hacen una sola carne», se refiere tambien a la unión de los esposos en cuanto forma parte del orden de la creación y de la voluntad divina y en cuanto es, por tanto, una realidad sagrada y misteriosa. Ambas realidades se entrelazan de tal modo en el texto paulino que al final, cuando llega a su conclusión, se hace precisa esta aclaración: «Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia» [17].

[15] El texto paulino atribuye el puesto y la dignidad de la cabeza tanto a Cristo como al varón, de acuerdo con el papel que corresponde al marido en el matrimonio dentro de la cultura hebrea y de la tradición cultural en general Partiendo de este supuesto, invita a la mujeres a ser sumisas al marido, y a los maridos a amar a sus esposas (Ef 5,22-24: en el v 21, pide Pablo a unos y a otros que sean sumisos a Cristo) San Pedro hace semejante recomendación (1 Pe 3,1-2) Cf. ADNES, P , o c , 60; HENDRICKX, M , «Entre la femme et l'homme, une différence de nature ou de vocation?», *Anthropotes* 1 (1992), 75-88, SCHILLEBEECKX, E., o c , 169-195, VON ALLMEN, J J , *Maris et femmes d'après saint Paul* (Neuchâtel 1951)

La mayor originalidad del texto paulino está en que pide a los maridos que amen y traten a sus esposas «como Cristo amó a la Iglesia» (v 25) Al proponer a Cristo, cabeza de la Iglesia, como modelo de amor marital, Pablo está elevando el amor conyugal al nivel del amor mismo de Cristo, del amor de caridad que es capaz de sacrificarse por el otro, que busca en todo el bien del otro (v 25-27).

En Ef 5,26-27, Pablo relaciona el baño del agua bautismal con el baño ritual que, según antiguas costumbres orientales, recibía la novia antes de ser presentada a su esposo Cf *CBSJ* 3 (Madrid 1972), 223-244

[16] La comparación paulina evoca el uso que hacen los profetas bíblicos del lenguaje matrimonial para expresar el amor de Dios a su pueblo. Los profetas utilizan la imagen del matrimonio para dar a conocer la grandeza del amor de de Dios a su pueblo (ver c 5, nota 9) Pablo, en cambio, parte del amor de Cristo a la Iglesia para exhortar a los esposos a amar a sus esposas de la misma manera Para el Apóstol, la realización de las promesas divinas se cumple en la realidad de la Iglesia, cuerpo de Cristo Dentro de esta nueva realidad de gracia, en la que el amor de Cristo cabeza se manifiesta sobre aquellos que son su cuerpo, los esposos están llamados a reflejar en su vida el amor que Cristo derrama sobre la Iglesia Cf SCHILLEBEECKX, E , o c , 119-125

[17] Ef 5,32 En esta frase se ha pretendido encontrar un apoyo para demostrar la sacramentalidad del matrimonio La palabra griega «mysterion» se traduce en la Vulgata por «sacramentum», pero su sentido poco tiene que ver con el concepto teologico de sacramento, ya que alude al carácter de secreto largo tiempo oculto de la realidad que se expone ¿A qué misterio o secreto se refiere el texto paulino? Caben dos

Dejando aparte el hecho de que la palabra «mysterium» se refiera directamente al matrimonio o a la Iglesia, el texto paulino se fija en la relación que existe entre la unión conyugal y la unión de Cristo con la Iglesia. Para ello se basa en el texto del Génesis, «se hacen una sola carne», en el que el Apóstol ve significada la unión de Cristo con la Iglesia. La unión de los esposos tiene para Pablo un sentido semejante al de la unión de Cristo con la Iglesia, de donde deduce que los maridos han de amar a sus esposas como Cristo a la Iglesia. Tanto en un sentido moral como teológico, Pablo presenta el matrimonio a la luz de la relación que existe entre Cristo y la Iglesia, como una realidad llamada a expresar de manera especial el amor que Cristo manifiesta a la Iglesia.

El texto paulino al que nos referimos presenta el amor de Cristo a la Iglesia como el ejemplo y modelo en el que los esposos deben inspirar su amor conyugal. Aquí está la verdadera fuerza que puede convertir los sentimientos y deseos de los esposos en obras de verdad y santidad. Desde este punto de vista, es secundario el hecho de que las palabras finales del texto, «éste es un gran misterio», se entiendan referidas directamente al matrimonio o a la Iglesia. Lo importante es entender que el matrimonio alcanza una dimensión nueva a la luz del amor de Cristo a la Iglesia [18].

interpretaciones al «misterio» de Cristo, cabeza de la Iglesia, del que se ocupa preferentemente la carta a los Efesios (Ef 1,22, 4,15-16), o al «misterio» del matrimonio, derivado de la relación que existe entre la unión conyugal y la unión de Cristo con la Iglesia (Ef 5,32)

R Schnackenburg opina que la afirmación paulina «sacramentum hoc magnum» no puede entenderse del matrimonio Entiende que el matrimonio cristiano adquiere una nueva dimensión en el ambito de la influencia de Cristo, en VV.AA , *Theologie der Ehe* (Ratisbona-Gotinga 1969), 29 H Schlier ve la referencia al matrimonio en la exposicion total del pasaje paulino, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf [3]1962), 263 H Baltensweiler habla de una comprensión del matrimonio como «representación» de la relación entre Cristo y su comunidad; *Die Ehe im Neuen Testament* (Zürich-Stuttgart 1967), 234. Para J Duss, el «misterio» propiamente dicho es la relación de Cristo con la Iglesia y no el matrimonio El matrimonio participa de dicho misterio Cf DUSS-VON WERDT, J , «El matrimonio como sacramento», en VV AA., *Mysterium salutis* 4/2 (Madrid 1975), 422-424 Sobre este tema, ver tambien ADNES, P., o.c , 60-62, SCHILLEBEECKX, E , o.c , 119-125.

Sobre el significado de los términos misterio y sacramento en el N T y en la Patrística, cf SCHULTE, R , a c , en *Mysterium salutis* 4/2, 76-98, COLLI, P., *La pericopa paolina ad Ef 5,32 nella interpretazione dei SS PP e nel Concilio di Trento* (Parma 1951) Sobre el significado que algunos autores de la Baja Edad Media dan al texto paulino, cf RINCON, T , *El matrimonio, misterio y signo 2. Siglos IX al XIII* (Pamplona 1971), 31s

[18] En el pensamiento de Pablo, la gracia del esposo cristiano se hace extensiva al conyuge no cristiano y a los hijos, segun da a entender en 1 Cor 7,14 Con estas afirmaciones, disipa el temor de algunos corintios de que el contacto sexual con el no creyente pudiera profanar el matrimonio, cf CONZELMANN, H , *Der erste Brief an die Korinther* (Gotinga 1969), 146-148 La primera carta de Pedro reconoce igualmente

Matrimonio y santidad de vida

Los escritos del Nuevo Testamento no son indiferentes en cuestiones de moral matrimonial. En principio se atienen a la Ley mosaica, que Jesús no ha querido abolir, sino que ha venido a «cumplir» [19]. El cumplimiento de la Ley no consiste en seguir escrupulosamente las más mínimas prescripciones mosaicas, sino en buscar el bien con un corazón recto y puro [20]. Pero la enseñanza moral cristiana no se limita a poner el acento en los principios y criterios, sino que se fija también en las normas concretas. Por lo que se refiere al matrimonio, ya el discurso de la montaña alude al adulterio y al divorcio, como dos puntos bien conocidos de la moral judía. En cuanto al adulterio, la enseñanza de Jesús pone el acento en los deseos que brotan del corazón [21].

En cuanto al divorcio, Mateo sintetiza las palabras de Jesús recogiendo, con algunas modificaciones, una sentencia que aparece también en otros lugares del Nuevo Testamento. El tema exige cierta detención [22]. Los relatos más extensos, que desarrollan la escena en que Jesús se pronuncia sobre el tema del divorcio, pertenecen a los evangelios de Mateo y de Marcos. El relato de Marcos es el más primitivo y coincide en lo esencial con los demás textos que hay sobre el divorcio en el Nuevo Testamento. El evangelio de Mateo, que parece tener muy en cuenta la situación de la comunidad judeo-cristiana, a la que

esta solidaridad espiritual de los esposos cuando dice a los maridos que sus esposas son «coherederas de la gracia de la Vida» (3,7)

La sacramentalidad del matrimonio no depende sólo ni principalmente de este texto, sino que se funda en otros datos bíblicos y patrísticos, como veremos más adelante. Según el concilio de Trento, en este texto «se insinúa» que Cristo pefecciona con su gracia el amor conyugal (D 969, ses XXIV)

19 Mt 5,17, Rom 3,31 Ver c 4, nota 25

20 Según el divino Maestro, los dos principales mandamientos son el amor a Dios y el amor al prójimo· de ellos «penden toda la Ley y los Profetas» (Mt 22,40) En torno a este principio, abundan las afirmaciones evangélicas Para entrar en el Reino de los cielos, no basta tener la justicia de los escribas y fariseos (Mt 5,20) Antes de presentar tu ofrenda delante del altar, reconcíliate con tu hermano (Mt 5,23-24) Amad a vuestros enemigos (Mt 5,44) No juzguéis si no queréis ser juzgados (Mt 7,1) «Misericordia quiero, que no sacrificio» (Mt 12,7, Os 6,6)

21 Mt 5,28

22 Aparte de la referencia que hace Mateo al divorcio o repudio en el llamado sermón de la montaña (Mt 5,31-32), los tres sinópticos coinciden en recoger las palabras de Jesús oponiéndose al divorcio Mateo y Marcos lo hacen de forma extensa (Mt 19,1-9, Mc 10,1-12) y Lucas de forma mucho mas breve (Lc 16,18). Mateo presenta una diferencia de fondo respecto a los demás evangelistas, al introducir una excepción a la prohibición del divorcio (5,32, 19,9) Ello da pie a diversas interpretaciones acerca del sentido de esta excepción mateana que ha sido siempre punto de divergencia entre las iglesias, los exegetas y los teologos.

También Pablo recoge las palabras de Jesús acerca del divorcio, juntamente con la doctrina que él añade teniendo en cuenta los problemas que se planteaban en la comunidad cristiana de Corinto en relación con la vida familiar (1 Cor c 7)

se dirige el evangelista, cuenta con dos versiones: una más breve que pertenece al sermón de la montaña y otra más extensa [23].

El conjunto del relato que hacen Marcos y Mateo no deja lugar a dudas sobre la postura de Jesús respecto a la Ley mosaica del divorcio y en relación a la legitimidad moral del divorcio. Frente a la opinión de los fariseos que alegan la ley mosaica en favor del divorcio, Jesús explica que ello se debe a la «dureza de su corazón» y recuerda las palabras del Génesis según las cuales «dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne» [24]. Para mayor confirmación de estas palabras, ambos evangelistas recogen los términos con que el Maestro se pronuncia en contra de la disolución del matrimonio: «Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre» [25].

El relato de Marcos y Mateo no termina aquí, sino que concluye con un *logion* que tuvo gran difusión en la Iglesia primitiva [26]. En él

[23] Los relatos mas largos de Marcos y Mateo coinciden en general en los datos descriptivos se acercan a Jesus unos fariseos a preguntarle, «para ponerlo a prueba», si puede el marido repudiar a su esposa. Alegan en favor del divorcio la prescripción mosaica (ver c 5, notas 37 y 38) Pero Jesús replica que Moisés permitió el divorcio a causa de «la dureza de corazón» de los judíos y se pronuncia tajantemente en contra del divorcio

En Mateo aparece algo que falta en Marcos los fariseos preguntan si uno puede repudiar a su mujer *por un motivo cualquiera* (Mt 19, 3) y la respuesta final incluye una excepción «quien repudie a su mujer y se case con otra, *no por fornicación*, comete adulterio» (Mt 19,9) Mateo tiene claramente en cuenta la problemática judía en torno a la aplicacion de la ley del divorcio En tiempos de Jesús, las escuelas judías discutían acerca del sentido que había que dar a las palabras «erwat dabar» (defecto que imputar), que la Ley mosaica pone como causa de divorcio La escuela más rígida de Shammai entiende que se refiere al adulterio, mientras que la escuela de Hillel opina que puede ser una causa cualquiera Sobre las explicaciones que se dan a la excepción mateana, nos detendremos más adelante Cf VARGAS-MACHUCA, A , a c , 25-26

[24] Con esta acusacion de «dureza de corazón» («sklerokardía»), Jesus hace ver que la interpretación de la Ley mosaica en este punto responde a la resistencia de los judios a asumir las verdaderas exigencias de la unión matrimonial según el proyecto divino. Moisés no introduce el divorcio, admitido en su tiempo en otras culturas del entorno judío, sino que prohibe al marido que repudia a su mujer volver a casarse con ella (Dt 24,1-4). Anteriores a Moisés son las palabras del Génesis que van ligadas al momento de la creación (2,24) y que el Maestro hace suyas de forma rotunda diciendo «De manera que ya no son dos, sino una sola carne» (Mt 19,6, Mc 10,8) Cf MARUCCI, C , *Parole di Gesù sul divorzio* (Brescia 1982), ID , «Clausole matteane e matrimonii misti. Osservazioni critiche ad un saggio di T Stramare», *RasTe* 31 (1990), 74-85, NEUDECKER, P., «Wie stehet es heute mit den Worten Jesu zur Ehescheidung?», *Gregorianum* 65 (1984), 719-724, SOULEN, R N , «Marriage and Divorce A problem in NT interpretation», *Interpretation* 23 (1969), 439-450, STRAMARE, T., *Mateo divorzista Studio su Mateo 5,32, 19,9* (Brescia 1986), VARGAS-MACHUCA, A., a c., 24-25; ID., «Los casos de "divorcio" admitidos por S Mateo (5,32 y 19,9) Consecuencias para una teología actual», *EstEc* 50 (1975), 5-54

[25] Mc 10,9, Mt 19,6

[26] Dicho *logion* aparece en los tres sinópticos (Mt 5,32 y 19,9, Mc 10,11; Lc 16,18) y en Pablo (1 Cor 7,10-11), con notables variaciones en cuanto a la forma y al contenido Pablo lo presenta como precepto del Señor, según el cual la mujer no debe

se contiene lo esencial del mensaje de Jesús sobre el divorcio, claramente expresado en la respuesta global que el Maestro da a los fariseos y especialmente en las palabras últimas: «lo que Dios unió, no lo separe el hombre». El *logion* recogido por los sinópticos es tenido en cuenta también por el apóstol Pablo, quien lo transmite como precepto del Señor. Según este precepto, no es lícito entre cristianos el divorcio en sentido estricto, es decir, con posibilidad de contraer nuevo matrimonio [27]. En este mismo sentido se expresan tanto el *logion* de Lucas como el de Marcos: no cabe un nuevo matrimonio del hombre o de la mujer divorciados [28].

En cuanto a la excepción que Mateo introduce en las dos ocasiones en que habla del divorcio y que aparece únicamente en este evangelista, nos encontramos con un tema complejo, tanto más cuanto que en él se justifica la distinta tradición que en este punto siguen los cristianos ortodoxos y católicos [29]. La exégesis moderna

separarse de su esposo, y en el caso de que lo haga, «que no vuelva a casarse o que se reconcilie con su marido»; por su parte, el marido no debe despedir a su mujer Lucas lo refiere directamente al marido y al hombre que se casa con la mujer abandonada: «el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio, y el que se casa con una repudiada por su marido, comete adulterio» Marcos (según el cual Jesús dirige estas palabras a sus discípulos, estando ya «en casa» con ellos) lo refiere tanto al hombre que repudia a la mujer como a la mujer que se divorcia del marido ambos, si se casan de nuevo, cometen adulterio (Marcos coincide con Pablo en el contenido)

Finalmente, Mateo refiere el repudio solamente al marido e introduce la famosa excepcion de la «porneía» (fornicación) Según la redaccion de Mt 5,32, «todo el que repudia a su mujer, *excepto el caso de fornicación*, la hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio» Según el texto de Mt 19,9, «quien repudie a su mujer —*no por fornicacion*— y se case con otra, comete adulterio»

[27] La doctrina que expone san Pablo en la primera carta a los Corintios, en torno a la posibilidad de una separacion entre los esposos, esta bastante matizada En primer lugar, se rechaza el divorcio propiamente dicho entre cristianos, invocando el precepto del Señor (7,11). Luego, refiriéndose a los matrimonios mixtos (un cristiano con esposa no creyente o a la inversa), Pablo pide al cristiano que no se separe, pero en el caso en que sea el no creyente quien se separa, el cristiano queda libre (7,12-16) ¿Libre para casarse de nuevo? Algunos exegetas excluyen esta posibilidad, por equiparación con el v 11 y la esperanza que el Apóstol deja abierta para una reconciliación salvadora (v.16) Se trataría, por tanto, de una simple separación. La Iglesia latina sigue en la práctica la interpretacion contraria, permitiendo un nuevo matrimonio en casos de matrimonios mixtos Cf SCHILLEBEECKX, E , o c , 156-169 Sobre el llamado «privilegio paulino», ver nota 31 y c 11, nota 47.

[28] Ver nota 26 Marcos y Pablo se sitúan en el contexto de la cultura greco-romana, que faculta tanto al hombre como a la mujer la petición del divorcio El *logion* de Lucas, en su primera parte («todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio» 16,18), recoge una tradición muy antigua (fuente Q), de la que procede también el texto de Mt 5,31 Dicha tradición parece ser la más cercana a las palabras mismas de Jesús, si prescindimos de la excepción que introduce Mateo, a la que nos referiremos seguidamente Cf HOFFMANN, P , «Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria», *Concilium* 55 (1970), 119-211, VARGAS-MACHUCA, A., a.c , 28-33.

[29] Ver c 3, nota 8 y c 12 La cláusula de Mt 5,32, «parektós lógou porneías», por

se fija especialmente en el significado de la palabra griega «porneía», que aparece en la excepción mateana. Este término se emplea en el uso bíblico para hacer referencia no sólo al adulterio, sino a otras uniones irregulares, como el concubinato o aquellas que no van de acuerdo con la legislación mosaica. La excepción mateana haría referencia a matrimonios entre parientes cercanos que podían darse en la comunidad judeo-cristiana a la que va dirigida el evangelio de Mateo y que, según la legislación judía, eran irregulares [30].

En conclusión, la postura de Jesús en contra del divorcio consta con claridad en la primera tradición cristiana, según se deduce de los testimonios de Pablo y de los sinópticos. Los esposos cristianos no deben separarse, y si lo hacen, han de intentar reconciliarse, pero no pueden casarse de nuevo. Mateo, que toma buena cuenta de la gravedad de esta doctrina sorprendente para la mentalidad de los judíos contemporáneos, incluye la singular excepción difícil de explicar [31]. Pa-

encontrarse sólo en Mateo y por su carácter casuístico, suele considerarse con bastante unanimidad entre los autores modernos como secundaria y perteneciente a la redacción o tradición mateana, cf VARGAS-MACHUCA, A., a c , 43.

Las explicaciones clásicas de la excepción mateana se remontan a los Santos Padres. Según san Jerónimo, Mateo permitiría al marido, en caso de adulterio de la mujer, la simple separación sin posibilidad de casarse de nuevo, *In Math* , 19,9 PL 26,135 Cf DUPONT, J , *Mariage et divorce dans l'Évangile* (Brujas 1959) Según san Agustín, Jesús prescindiría de la cuestión del adulterio como posible causa de divorcio, al hacer esta excepción, se pondría al margen de las discusiones judías; *De conı adult* , 1,9: PL 40, 456

La mayoría de los actuales exegetas opina que la cláusula mateana ha de interpretarse como una excepción (y no en sentido inclusivo o preteritivo) y han de considerarse como una tradición peculiar del evangelio de Mateo, cf VARGAS-MACHUCA, A., a c., 41-42

[30] La palabra «porneía» aparece en el Levítico (c 18) y en la primera carta a los Corintios (5,1), con el significado genérico de inmoralidad En Hech 15,20 y 29, tiene igualmente el sentido de impureza El termino griego «porneía» corresponde al hebreo «zenut», que significa inicialmente prostitución y en la literatura rabínica tardía se aplica a las uniones irregulares. Mateo se referiría a estas uniones no conformes a la ley judía y que prohíbe el concilio de Jerusalén (Hech 15,29) Según J Bonsirven, en estos casos no solo se facultaría, sino que se impondría moralmente la ruptura del matrimonio *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Paris 1948)

La explicación de Bonsirven es compartida por muchos especialistas C Spicq, J. Colon, P. Benoît, A. Gelin, F Berrouaid, A Vaccari, M. Zerwick, F Spadafora, H. Cazelles, cf ADNES, P , o c., 46-48 Otros autores, como H. Baltensweiler, A Diez Macho y A Vargas-Machuca, dan parecidas explicaciones Mateo permitiria la separación en aquellos casos de matrimonios considerados irregulares, según la ley judía.

Cf. BALTENSWEILER, H , *Die Ehe im Neuen Testament* (Zurich 1967), HOFFMANN, P , a c., 210-225, VARGAS-MACHUCA, A , a.c , 47-54, KASPER, W , *Teología del matrimonio cristiano* (Santander 1980), 65-100; LOPEZ AZPITARTE, E , *Etica de la sexualidad y el matrimonio* (Santander 1992), 393-395

[31] La explicacion de san Jerónimo, que permite a los esposos separarse, aunque no casarse de nuevo, encaja con la tradicion católica La conducta seguida por la Iglesia ortodoxa, permitiendo el divorcio en caso de adulterio, favorece la interpretacion de la clausula mateana en el sentido de que el adulterio puede ser causa de divorcio Vargas-

blo, por su parte, introduce nuevas aportaciones, al tener en cuenta la situación de los cristianos casados con no cristianos, si bien deja constancia de que su doctrina es propia y no del Señor. Su postura va en la misma línea de lo que se manda a las parejas cristianas, si bien aquí la exhortación va dirigida particularmente al cónyuge cristiano: éste no debe abandonar al consorte no cristiano, pero no debe sentirse «ligado» a él en el caso de que sea él quien desea separarse [32].

Conclusión

En la nueva realidad del Reino de Dios, anunciado por Jesús y difundido por los apóstoles, el matrimonio se contempla como una forma de vida que conecta con la obra de la creación y que tiene entre los cristianos un sentido y unas exigencias particulares. Lo primero en el orden de la predicación y de la gracia de Jesucristo no es el matrimonio, sino el Reino de Dios y, dentro de este mensaje evangélico, el seguimiento de Jesús, la fidelidad a su testimonio de vida, la salvación que viene a través de la fe en él, la práctica de la verdadera justicia y del amor. En consecuencia, la fuerza que el matrimonio tiene en la vida del hombre y en todas las culturas, incluida la hebrea, queda atemperada en el cristianismo por la urgencia y el atractivo del reclamo espiritual de la fe. Para los primeros creyentes, el verdadero novio al que hay que esperar con gozo y recibir con entrega es el propio Jesús.

El matrimonio no pierde por eso su encanto, su significado y su función en el nuevo contexto de la fe y de la vida cristiana. Tanto desde el punto de vista antropológico como ético y teológico, el ma-

Machuca trata de demostrar que no hay base científica exegética para decir que «porneía» signifique adulterio: se basa en el vocabulario usado y en la incongruencia con el contexto y con la enseñanza de Jesús. Afirma, sin embargo, que «hermenéuticamente resulta imposible en la práctica reconstruir el verdadero alcance de la enseñanza de Jesús, de manera que obtenga el consenso de los exegetas de las diferentes confesiones cristianas. Es uno de esos puntos en los que la propia precomprensión influye como factor decisivo»; cf. a.c., 39, 49-54.

[32] No queda, sin embargo, claro en la doctrina del Apóstol si el esposo cristiano puede casarse de nuevo. De ser así, como entiende la mayoría de los intérpretes católicos, se deduce que el matrimonio legítimo (contraído antes de que uno de los esposos se haga cristiano) no tiene la misma fuerza que el matrimonio contraído entre cristianos, es decir, puede ser disuelto en el caso en que el consorte no cristiano se niegue a convivir pacíficamente con el cristiano. Es un derecho en favor de la fe cristiana, que la praxis jurídica católica hará extensivo a casos similares. El Apóstol termina diciendo que «para vivir en paz os llamó el Señor»; paz («shalom») significa globalmente en Pablo la salvación escatológica, pero también la paz que se realiza, como don de Dios, en la convivencia humana»; cf. HOFFMANN, P., a.c., 222; LAGUE, F., «La enseñanza de san Pablo sobre el matrimonio», *Pentecostés* 41-42 (1975), 153-172. Ver nota 27.

trimonio encuentra en la fe cristiana un espíritu nuevo que le ayuda a recuperar todo su sentido en cuanto don de Dios. A la luz del amor de Cristo, que se encarna en la humanidad y se une indisolublemente a ella, la fe cristiana ahonda en el valor del matrimonio como lugar sobre el que se proyecta de forma especial el amor redentor de Jesús y en el que se manifiesta la fecundidad y santidad de la Iglesia. En la nueva dimensión del Reino de Jesús, el matrimonio está llamado a anunciar la realidad futura de las bodas del Cordero.

La doctrina evangélica sobre el matrimonio, reducida a lo esencial en su formulación explícita, devuelve al matrimonio su pureza original, le remite al ideal que le dio origen y que llena de satisfacción a la pareja humana en el momento de la creación. El problema del divorcio aparece como una cuestión meramente legal, que nace de la debilidad del corazón humano y se aleja de dicho ideal. Según la moral evangélica, la unión de la pareja no es meramente convencional, sino que lleva en sí misma inscrita la llamada de Dios a vivir en amor y en unidad. El amor de los esposos debe inspirarse en el amor de Dios, que a través de Jesucristo manifiesta su bondad y misericordia infinitas.

La enseñanza paulina profundiza en el sentido teológico del matrimonio, presentándolo a la luz de la nueva realidad del reino de Jesús que se hace visible en la comunidad de los creyentes. Para los esposos cristianos, el matrimonio es una llamada a vivir el amor de Cristo en la comunidad de la pareja y de la familia. Relacionando el amor de los esposos con el amor de Cristo a la Iglesia, Pablo eleva el matrimonio cristiano a la condición de signo del misterio de la Iglesia, que es misterio de amor y de fecundidad. Si no podemos deducir inmediatamente de esta relación o comparación que el matrimonio cristiano sea un sacramento tal como la teología lo entenderá más tarde, ya encontramos aquí la clave para entender que el matrimonio no es una realidad indiferente para la Iglesia, que la caridad de Jesucristo quiere difundirse a través de la unión matrimonial y de la familia, que es su natural consecuencia.

CAPÍTULO VII

ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

BIBLIOGRAFIA

BURKE, C., «La sacramentalidad del matrimonio. Reflexiones teológicas», *RET* 53/1 (1993), 43-67; DUSS-VON WERDT, J., «El matrimonio como sacramento», *MyS* 4/2 (Madrid 1975), 410-437; CHAUVET, L. M., «Le mariage un sacrement pas comme les autres», *MD* 127 (1976), 64-105; GODEFROY, L., «Le mariage au temps des Pères», *DTC* 9 (París 1927), 2077-2123; KASPER, W., *Teología del matrimonio cristiano* (Santander 1980); MULLENDORF, J., «Über den patristischen Beweis für Ehe als Sakrament», *ZKTh* 2 (1978), 633-649; O'CALLAGHAN, D., «Sobre la sacramentalidad del matrimonio», *Concilium* 55 (1970), 261-270; RONDET, H., *Introducción a la teología del matrimonio* (Barcelona 1962); SALDON, E., *El matrimonio, misterio y signo* 1. *Del S.I a S. Agustín* (Pamplona 1971); VISENTIN, P., «Il matrimonio alla luce della teologia patristica», *RiLi* 3 (1968), 327-341; VV.AA., *Nuova enciclopedia del matrimonio* (Brescia 1975).

Introducción

El tema de la sacramentalidad del matrimonio nos acerca a lo que es específico del matrimonio cristiano, esto es, a su condición de signo y acción de la Iglesia que hace presente en la comunidad cristiana la gracia de Jesucristo. Aparentemente, el matrimonio contraído entre cristianos no debería ser distinto del matrimonio común, si consideramos que el matrimonio pertenece al orden de la creación y tiene un profundo significado tanto humano como religioso desde su misma condición natural. La sacramentalidad del matrimonio cristiano asume la realidad humana del matrimonio, pero la sitúa en el contexto de la historia de la salvación y en el marco de la Iglesia. Esto nos indica que el planteamiento de la sacramentalidad del matrimonio hemos de hacerlo necesariamente desde una perspectiva eminentemente cristiana y eclesial.

En cuanto sacramento, el matrimonio cristiano pertenece al orden de la redención, de la gracia de Jesucristo y de la vida de la Iglesia. Participa de los frutos de la Pasión del Señor, lleva en sí mismo las huellas del Resucitado, anuncia y difunde los dones que el Espíritu derrama sobre la Iglesia. Pero el matrimonio ¿puede equipararse a los demás sacramentos, que son oración y culto de la Iglesia, expresión de la fe y de la caridad de la comunidad cristiana? A simple vista, se entiende mal que el matrimonio pueda participar de las cualidades de

otros sacramentos, como el bautismo o la eucaristía. Estos cumplen funciones que atañen claramente a la misión de la Iglesia, como son la de regenerar a la vida de la gracia a nuevos miembros de la comunidad cristiana y la de hacer partícipes a los bautizados de la comunión en Cristo, cabeza de la Iglesia y alimento de la fe.

Las diferencias entre el matrimonio y los demás sacramentos son más palpables si nos fijamos en el concepto común de sacramento. En la generalidad de los sacramentos se establece una relación bien precisa entre una acción simbólica (la acción de derramar el agua sobre el bautizado en el caso del bautismo) y el significado eclesial y gratificante de dicha acción, que está en la incorporación de los bautizados a la comunidad cristiana. El signo queda subordinado al significado y acomoda su natural función (la de lavar o purificar) a un nuevo y más elevado significado, como es el de la regeneración a la vida de la gracia. En el caso del matrimonio, el signo consiste en la propia realidad del matrimonio (la unión de los esposos), en cuanto significa una realidad nueva de tipo eclesial y espiritual, la unión entre Cristo y la Iglesia [1].

El concepto teológico de sacramento no es previo a la realidad de los sacramentos, sino que se deduce de ella y es fruto de una reflexión teológica, que tiene en cuenta las principales características de los siete sacramentos. La palabra «sacramento» se usa en la antigua literatura religiosa y en los clásicos en un sentido muy amplio [2]. En la historia de la teología el significado de este término ha ido evolucionando hasta los comienzos de la Escolástica en que se reserva su uso para los siete signos sacramentales [3]. En la actualidad se ha querido devolver a esta palabra su sentido primitivo, con el deseo de profundizar en la relación que los sacramentos tienen con la Iglesia y con Cristo. Jesucristo es el sacramento original y la Iglesia es el primero de los sacramentos y el que los abarca a todos [4].

[1] En el sacramento del matrimonio podemos encontrar otras particularidades que le diferencian de los demás Así, en la generalidad de los sacramentos el signo depende de algo sensible y visible (el agua, el óleo, el pan y el vino, la imposición de manos), que es asumido de forma expresa y directa (mediante una formulación verbal) para producir un efecto eclesial En cambio, el matrimonio, en cuanto sacramento, no requiere un signo especial que sea ajeno a la realidad misma del matrimonio Es cierto que no siempre el signo sacramental se sirve de objetos materiales, sino que se compone de acciones personales o comunitarias con un determinado significado y contenido religioso Así, en el caso del sacramento de la penitencia el signo se realiza a través de los actos del penitente y del ministro sagrado En el matrimonio son los propios contrayentes quienes realizan el sacramento cuando expresan su consentimiento ante la Iglesia

[2] Lactancio aplica la palabra «sacramentum» al matrimonio en el sentido primigenio de juramento o compromiso sagrado que une a los esposos y les obliga a guardarse fidelidad inviolable Cf ADNES, P , o c , 97-98

[3] Ver en el c 10 el título sobre «Sacramento de la fe»

[4] Sobre los conceptos de Cristo sacramento e Iglesia sacramento, cf ARNAU, R , o c , 234-250; RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964); SCHULTE,

La teología de los sacramentos, tal como se estudia en los manuales de los últimos siglos, parte de un esquema común a todos los sacramentos, que se aplica posteriormente a cada uno de ellos [5]. El capítulo sobre los sacramentos en general se concibe en base a una noción y a unas notas comunes que se consideran necesarias para que un determinado signo litúrgico deba ser considerado verdadero sacramento [6]. Una de las cuestiones a las que se concede mayor importancia en el estudio de los sacramentos es la relativa a su «origen divino», esto es, a su condición de signos determinados por la voluntad y la obra de Jesucristo, autor de los sacramentos.

Al igual que la Iglesia y juntamente con ella, los sacramentos son obra de Jesucristo, prolongación de su presencia encarnada en medio de los hombres, medios a través de los cuales se hace visible y real el misterio de la unión del Verbo con los creyentes, de la comunicación del Espíritu a aquellos que forman con Cristo un mismo cuerpo y por El son hijos y coherederos de su Reino [7]. ¿Por qué y en qué sentido atribuimos a Cristo los sacramentos? La afirmación de que Cristo ha instituido los sacramentos nos lleva a buscar en el Nuevo Testamento el fundamento en el que poder apoyar el origen de cada uno de los sacramentos y a ser posible la circunstancia histórica en que ha sido instituido por Jesús [8].

R., «Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical», *MyS* 4/2 (Madrid 1975), 53-157; SEMMELROTH, O., «La Iglesia como sacramento radical», *MyS* 4/1 (Madrid 1969), 330-362.

[5] El concilio de Trento contribuye decisivamente a la determinación del concepto de sacramento en sentido «verdadero» y «propio», D 844, 911, 926, 971, DS 1601, 1683, 1716, 1801 Sobre el origen de la noción teológica de sacramento, cf CAPRIOLI, A., «Alle origini della "definizione" di sacramento da Berengario a Piero Lombardo», *ScCat* 102 (1974), 718-743, GHELLINCK, J DE, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siécle* (París 1930), VAN DEN EYNDE, D , «Les définitions des sacrements pendant le premier période de la théologie scholastique», *Antonianum* 24 (1949), 183-228, 439-488; 25 (1950), 3-78

[6] En este esquema entran las nociones acerca del signo sacramental y su composición, origen del sacramento, sujeto y ministro del sacramento, gracia y efectos del sacramento Como ejemplo de este tipo de tratado general de los sacramentos, puede consultarse la obra de AUER, J -RATZINGER, J , *Los sacramentos de la Iglesia,* en VV AA., *Curso de Teología dogmática* 7 (Barcelona 1977)

[7] Rom 6,3-11, 8,14-17, 1 Pe 2,9-10.

[8] El concilio de Trento dice expresamente que todos los sacramentos fueron instituidos por Jesucristo (sés 7, canon 1 · D 844, DS 1601) Y respecto a algunos sacramentos en particular, como la penitencia (D 911, DS 1701), la unción de enfermos (D 926 DS 1716), la ordenación sacerdotal (D 949 963; DS 1752 1773) o el matrimonio (D 971, DS 1801), hace la misma afirmación. En cuanto al matrimonio, explica el concilio esta afirmación diciendo que «Cristo, autor y reformador de los sacramentos, nos mereció con su pasión» la gracia del matrimonio (D 969, DS 1799).

En la práctica, la teología católica da más importancia a la Tradición que a la Escritura en orden a probar la existencia de los sacramentos, a diferencia de la teología protestante, que tiende a apoyarse exclusivamente en la Palabra divina Según la

La legitimidad de los siete sacramentos se basa fundamentalmente en el hecho de que la Iglesia los ha considerado como tales desde un principio, de acuerdo con una Tradición que podemos ya vislumbrar en los textos mismos del Nuevo Testamento pero que solamente se percibe con claridad a lo largo de la historia de la Iglesia y a través de la doctrina de los Santos Padres, en la vida litúrgica, en las decisiones conciliares y en general en la fe y conducta de la comunidad eclesial. Algunos sacramentos de especial relieve, como el bautismo y la eucaristía, cuentan con abundantes testimonios de la Tradición; pero otros, como el sacramento del matrimonio, tienen una evolución más tardía y lenta en lo que se refiere a su celebración litúrgica y a la elaboración teológico de su significado sacramental.

El sacramento del matrimonio tiene especiales características en lo que afecta tanto a sus fundamentos bíblicos como a su significado teológico. Es un sacramento atípico, paradigma de una idea de la sacramentalidad que no precisa tener conocimiento del momento histórico en Cristo instituye el sacramento, inspirada directamente en el significado que se deduce de su condición sagrada, en cuanto realidad destinada por Dios a servir a los fines de su obra creadora y redentora. La sacramentalidad del matrimonio deriva del hecho de que el matrimonio es obra de Dios y adquiere un significado propio en la comunidad santificada por la gracia de Jesucristo [9].

Sobre cada uno de los siete sacramentos podemos encontrar antecedentes culturales y bíblicos en los que vemos un anuncio y una figura de lo que llega a ser realidad gratificante con la venida de Jesús [10]. Por lo que se refiere al matrimonio, se trata de una realidad que pertenece, por voluntad del Creador, a la condición de la naturaleza humana y que participa de la gracia con la que Dios ha querido revestir a la humanidad caída. En este capítulo intentaremos analizar el significado del matrimonio cristiano, ateniéndonos a los textos de la Escritura y de la primera Tradición cristiana. En los dos capítulos siguientes, nos fijaremos en el desarrollo ulterior de la doctrina cristiana sobre el matrimonio, atendiendo tanto al magisterio de la Iglesia como a la enseñanza de los teólogos.

constitución del Vaticano II *Dei Verbum*, «la Iglesia no saca únicamente de la Sagrada Escritura la certeza de todo lo revelado». «La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia». Tradición, Escritura y Magisterio de la Iglesia «están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros...»: DV 9 y 10.

[9] Cf. CHAUVET, L. M., «Le mariage un sacrement pas comme les autres», *MD* 127 (1976), 64-105 (espec. p.99-104); BURKE, C., «La sacramentalidad del matrimonio. Reflexiones teológicas», *RET* 53/1 (1993), 43-67.

[10] Acerca de las prefiguraciones de los sacramentos cristianos en los ritos y signos de la religión judía, tal como se perciben en los escritos del Nuevo Testamento y de los Padres, cf. DANIÉLOU, J., *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Madrid 1962).

Con el fin de ayudar a una mejor comprensión de la sacramentalidad del matrimonio a través de los testimonios aportados en esta primera y fundamental etapa de la Tradición cristiana, el presente capítulo se divide en tres apartados que son complementarios y recogen los aspectos principales a tener en cuenta en la consideración de la sacramentalidad del matrimonio [11]. Son los siguientes:

1. Bondad y flaqueza del estado matrimonial.
2. El matrimonio es bendecido por el Creador y por Jesucristo.
3. La unión matrimonial es signo de la unión entre Cristo y la Iglesia.

Bondad y flaqueza del estado matrimonial

Parece en principio obvio que los cristianos no pongan objeciones a la licitud y bondad del estado matrimonial. Son claros los argumentos que podrían invocarse en su favor: la tradición bíblica según la cual el matrimonio es querido por Dios, las promesas divinas que recaen sobre las familias de los patriarcas y de las personas favorecidas por el Señor, el ideal de matrimonio y de familia que se presenta en los escritos bíblicos como forma de vida que responde a las aspiraciones humanas y religiosas del pueblo creyente. Pero, por otra parte, no faltan en la historia de Israel experiencias, leyes y prácticas relacionadas con la vida matrimonial que no se corresponden con dicho ideal [12].

Los evangelios tienen conciencia de esta contradicción que se produce en el pueblo de la alianza entre el ideal propuesto en los primeros capítulos del Génesis y la conducta seguida en la práctica en lo que se refiere a la moral matrimonial. La visión evangélica del matrimonio se sitúa además, como ya hemos visto, en una perspectiva escatológica de la existencia humana que relativiza todo lo creado. La llamada al seguimiento de Jesucristo es para algunos una invitación a abandonar los bienes temporales, incluidos el matrimonio y la familia, a ejemplo de Jesús y de los apóstoles que dan testimonio de una vida totalmente entregada al reino de los cielos [13].

La enseñanza de Pablo es el primer intento de situar el matrimonio en la perspectiva de la fe cristiana. En ella se defiende la legitimidad de dos distintas vocaciones: la del célibe, que aspira a estar

[11] No hay que olvidar que el concepto de sacramento, en un sentido técnico y preciso, no lo encontramos hasta la época de la Escolástica. Al referirnos por tanto a la sacramentalidad del matrimonio en épocas anteriorres, tenemos que indagar no tanto en el uso del término «sacramento» cuanto en el valor sagrado y en el significado eclesial que se otorga al matrimonio.

[12] Ver en el c.5 el título sobre «El matrimonio en las ideas y costumbres judías».

[13] Ver en el c.4 el último título, y en el c.6 el primero.

libre de ataduras humanas para poder servir mejor al Señor, y la del casado, que está dispuesto a asumir los deberes del estado matrimonial. De la doctrina que el Apóstol expone en la carta a los Corintios, y que denota una situación espiritual de «parusía» o espera de la definitiva llegada del Señor, se deduce una inclinación de Pablo en favor del celibato. El matrimonio aparece como un estado de vida requerido por las exigencias de la humana sexualidad. No puede recharzarse sin haber probado antes las propias fuerzas. Cada cual ha de saber asumir la gracia recibida y su vocación [14].

La postura de Pablo en favor de la virginidad y el celibato corresponde a una preferencia muy marcada entre los cristianos de su época y contribuye notablemente a crear en la tradición cristiana una tendencia muy honda de valoración de la renuncia al matrimonio como forma de vida consagrada a la práctica de los llamados consejos evangélicos [15]. Esta tendencia, muy acusada en los Padres, que consideran con unanimidad la virginidad consagrada un estado de vida superior al matrimonio, no contribuye en principio a resaltar la dignidad del matrimonio [16]. A esto hay que añadir la influencia negativa de un factor histórico como es el de las corrientes extremas o radicales que brotan dentro de algunos sectores cristianos que se oponen al matrimonio por motivos ideológicos o sectarios [17].

[14] La postura del Apostol en este tema puede dar lugar a variadas apreciaciones Pablo se muestra mas partidario de aquello que él mismo ha elegido, el celibato, y afirma que es lo mejor y que quien permanezca en ese estado sera feliz (1 Cor 7,1 6-7 25-26 35 38.40) Ve sobre todo en el matrimonio las preocupaciones por las cosas del mundo y por agradar a la pareja (1 Cor 7,7 27-40) Comprende que la mayoría se incline por el estado matrimonial y lo aprueba teniendo en cuenta la «razón de la impureza» (v.1-2.8) Quiere mostrarse imparcial cuando dice que en cuanto a la virginidad no tiene «precepto del Señor», que se limita a dar un consejo (v.25). Se siente condicionado por la idea de la proximidad de la última venida del Señor, lo cual le inclina a dar el consejo de no cambiar de estado (v 26-31) Expone de forma clara los deberes de los casados: estan obligados el uno al otro en lo que se refiere a las relaciones conyugales y están llamados a vivir unidos (v 3-16). Ver c 4, nota 27

[15] Ver c 4, nota 28

[16] Algunos Santos Padres destacan la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio en términos que implican a veces cierto desprecio de la vida matrimonial Orígenes se pregunta si la virginidad no será sacramento al igual que el matrimonio *Comm in Math* 14,16 PG 13, 1229 A. Ambrosio, considerado el «doctor de la virginidad», muestra poco aprecio hacia el estado matrimonial Lo mismo hay que decir de San Jerónimo, quien hubo de defenderse de la acusación de ser enemigo del matrimonio

La carta *Optarem semper* (a 390), dirigida por el papa Siricio a la iglesia de Milán condenando las enseñanzas de Joviniano, dice· «Nosotros aceptamos ciertamente sin ningún menosprecio los compromisos matrimoniales en cuyas velaciones participamos, pero concedemos mayor honor a las vírgenes que a las que se casan» (PL 13, 1171, EF 15)

[17] Ver c 4, notas 29 y 30. Estas corrientes extremas obligan, sin embargo, a la jerarquía eclesiástica a defender la legitimidad, licitud y bondad del matrimonio

Teniendo en cuenta estas circunstancias, podemos acercarnos a las ideas que expresan los primeros escritos cristianos acerca de la dignidad y bondad del matrimonio [18]. Su mayor preocupación recae sobre la relación que existe entre el matrimonio y la concupiscencia de la carne. En este sentido, los apologistas resaltan que los cristianos se casan de la misma forma que los paganos, pero no con propósitos carnales, sino con el deseo de formar una familia y de educar a los hijos [19]. Un siglo más tarde, Clemente de Alejandría, tratando de ser fiel a la doctrina de san Pablo, afirma que el matrimonio es lícito y bueno si se contrae para procrear. Tanto el que se casa como el que elige el estado de continencia obran bien, siempre que perseveren en su propósito [20].

Orígenes juzga con mayores reservas que su predecesor en la cátedra de Alejandría la honestidad de las relaciones conyugales. Los esposos han de saber superar la pasión egoísta aun en el mismo acto conyugal, que deben realizar de forma moderada y con miras a

San Ireneo (s. II) arguye contra los gnósticos que prohibir el matrimonio es injuriar al Creador, que ha diferenciado los sexos para la propagación del género humano *Adv haer* 28,1 PG 7, 690

El primer concilio que condena doctrinas cristianas en contra de la dignidad del matrimonio es el celebrado en Gangres (Asia Menor), hacia el año 340 Dicho concilio, saliendo al paso de errores difundidos en medios ascéticos de Egipto y Palestina, rechaza la doctrina según la cual el acto conyugal sería abominable (c 1) y reprueba a aquellos que, habiendo hecho voto de virginidad, continencia o castidad, reputan el matrimonio como abominable o vituperan por arrogancia a los casados (cc 9 y 10). El epílogo del concilio de Gangres muestra gran equilibrio al profesar «veneración» hacia la virginidad que va unida a la humildad» y alabar como «digna de honor» la unión matrimonial Cf. *EF*, 11.

El c.16 del I Concilio de Toledo (c 397-400) condena a los que afirmen o crean que los matrimonios hechos según la ley divina son execrables La carta de León Magno, *Quam laudabiliter* (a 447), al obispo Toribio, de Astorga (León), denuncia también «la locura sacrílega» de Prisciliano que consistía en disolver toda unión conyugal por considerarla ilícita *(EF*, 24· DS 283)

[18] El momento cumbre de la doctrina patrística sobre el el matrimonio se produce a comienzos del siglo v, con la obra de san Agustín, considerado el «doctor de matrimonio cristiano» Entre los Padres griegos, se destaca en el siglo III Clemente de Alejandría por su matizada enseñanza acerca del matrimonio

[19] *Carta a Diogneto* 5. PG 2, 1173, ed de Ruiz Bueno, D., *Padres apostólicos* (Madrid 1979), 850, ATENAGORAS, *Legatio* 33. PG 6, 965; ed de Ruiz Bueno, D., *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954), 703-704; JUSTINO, *Apolog* 1,29 PG 6, 374, ed de Ruiz Bueno, D , ib , 212-213

[20] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Strom* 3,12 PG 8, 1184 Según Clemente de Alejandría, la bondad y santidad del matrimonio deriva del hecho de que procede de Dios: *Strom* 3,17 PG 8, 1205, el matrimonio sirve para prolongar la obra de la creación· ib., 3,9 PG 8, 1168, la mujer puede servir de ayuda al hombre en la práctica de las virtudes cristianas, en las tareas de la casa y en las necesidades de la vida, ib , 4,19 PG 8, 1333 También, en *Paedag* 2,10 PG 8, 497, SC 108, 165-219

Cf ADNES, P , o c , 70, BROUDEHOUX, J.-P , *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie* (París 1970); SALDON, E., o.c., 26. Ver c.11, nota 18.

la procreación. Orígenes distingue entre los perfectos que se casan únicamente con el fin de poder tener descendencia y los simples fieles para quienes el matrimonio cumple también la función de ser remedio para la concupiscencia [21]. En la segunda mitad del siglo III, la *Didascalia* defiende la licitud y bondad del matrimonio, apoyándose en que Dios es su autor. Numerosos Padres de la Iglesia griega, como Tito de Bostra, Cirilo de Jerusalén, Epifanio, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, se expresan en el mismo sentido [22].

Entre los escritores latinos, Tertuliano es el primero que escribe ampliamente sobre el matrimonio, del que tiene una idea desfavorable [23]. Ambrosio, considerado el «doctor de la virginidad», defiende el matrimonio como un estado digno que está al servicio de la obra de la procreación [24]. Jerónimo se muestra poco partidario del matrimonio, al que considera un impedimento para la vida de oración y de

[21] ORÍGENES, *Hom in Gen* 5,4: PG 12, 192, *Comm in Matth* 14,23 PG 13, 1244 Cf H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène* (Desclée de Brouwer 1963) Ver otros autores griegos, en c.12, nota 8

[22] *Didascalia* 6,12,1-2, 6,22, 8-9 FUNK, F X, o.c, 326, 378 *Tito de Bostra* († 378) defiende contra los maniqueos la bondad y el carácter sagrado del matrimonio porque así lo ha querido el Creador, *Adversus Manichaeos* 2,33: PG 18, 1197 Lo mismo hace *Cirilo de Jerusalén* († 386) Igualmente, las *Constitutiones Apostolorum* (finales s IV o comienzos del s V) y san *Epifanio* (c 315-403) afirman la bondad del matrimonio en cuanto obra de Dios *Gregorio de Nisa*, a pesar de mostrarse muy pesimista respecto a la bondad del matrimonio, reconoce que Dios lo ha bendecido, *De virg* 8. PG 46, 353-357 *Gregorio Nacianceno* dice «El matrimonio no aleja de Dios, sino que acerca a El, es Dios mismo quien mueve al matrimonio» *Poemata moralia* 1,1 PG 37, 524, ver también *Poemata moralia*, 6 de pudicitia (v 1-2) PG 37, 643. Gregorio Nacianceno ve en su hermana Gregoria la encarnacion del ideal de esposa cristiana, *Oratio* 8,8. PG 35, 797.

[23] Al matrimonio dedica Tertuliano las obras *Ad uxorem*, escrita en la etapa anterior a su afiliación montanista y las que escribe posteriormente, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia* y *De pudicitia* En la primera obra, expresa ya una concepción muy pobre del matrimonio al afirmar que sólo se justifica por la necesidad de evitar la concupiscencia, ya que, ante el próximo fin del mundo, se hace innecesaria la propagación de la especie; *Ad uxorem*, 2 y 3. PL 1, 1277 y 1278 El matrimonio no puede considerarse propiamente un bien, ib, 3: PL 1, 1278-1279 En *De pudicitia*, despues de afirmar que san Pablo simplemente tolero el matrimonio, reconoce que no constituye un pecado aunque sí una mancha, 16 PL 2, 1012 En *Adversus Marcionem*, habla de la bondad del matrimonio en cuanto ha sido bendecido por Dios en orden a la propagación de la especie, 1,29. CCL I, 473.

[24] AMBROSIO, *De parad* 10 CSEL 32, 304-306. No obstante su predileccion por la virginidad, tema al que dedica gran número de sus obras, san Ambrosio tiene ideas muy atinadas sobre el matrimonio y el amor conyugal Comentando la frase del Genesis, «no es bueno que el hombre esté solo» (Gén 1,26), dice san Ambrosio que el género humano no es bueno sino en la unidad de lo masculino y lo femenino Adán y Eva reflejan la pluralidad de Dios que, siendo uno, dice «nosotros» (tomado de P Evdokimov, *L'Orthodoxie*, o c, 295) Cf. ADNES, P, o c., 76-77; DOOLEY, W. J., *Marriage According to St Ambrose* (Washington 1948).

santidad. Constituye un mal menor que solamente se justifica en cuanto evita el peligro de fornicación [25].

Agustín expone en numerosas obras y escritos su doctrina sobre el matrimonio, que será en adelante la que sirva de modelo de inspiración en la enseñanza cristiana [26]. En su conjunto, la visión agustiniana del matrimonio cristiano se distingue por su precisión y equilibrio en la forma de recoger los aspectos esenciales que lo configuran: la generación y educación de los hijos, la fidelidad de los esposos y el carácter sagrado de la unión conyugal. «Proles, fides, sacramentum», constituyen tres «bienes» inseparables del matrimonio cristiano [27].

En general, las ideas de la primera tradición cristiana, tanto oriental como occidental, acerca de la dignidad del matrimonio, denotan cierta reserva moral hacia el matrimonio, al que consideran no sólo inferior a la virginidad, sino también un estado de vida especialmente afectado por el pecado original y en concreto por la humana concupis-

[25] JERONIMO, *Adv Iovin*, 1,7 PL 23, 218-219 Algunas de las ideas que Jerónimo expone en su escrito contra Joviniano *(Adversus Jovinianum)*, llamaron la atención de los romanos y obligaron a Jeronimo a decir que no condenaba el matrimonio *Epist* 48, 2, 8, 20 CSEL 54, 345-346

[26] Según el esquema agustiniano, el matrimonio consta de un triple bien, «tripartitum bonum». «proles, fides, sacramentum» (los hijos, la fidelidad conyugal y el carácter sagrado del matrimonio) Al tema del matrimonio dedica san Agustín diversas obras *De continentia* (CSEL 41, 139-183), *De bono coniugali* (CSEL 41, 185-231), *De sancta virginitate* (CSEL 41, 233-302) y *De bono viduitatis* (CSEL 41, 303-343). Al matrimonio están dedicados también los escritos antipelagianos, *De coniugiis adulterinis* (CSEL 41, 345-410) y *De nuptiis et concupiscentia* (CSEL 42, 211-319) La edición latino-castellana de las OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN de la BAC publica los escritos *Del bien del matrimonio, De la continencia* y *De los enlaces adulterinos*, en el vol 12 (Madrid 1954), *El matrimonio y la concupiscencia* y *Réplica a Juliano,* en el vol.35 (Madrid 1984).

Sobre la doctrina agustiniana del matrimonio en general, cf ALVES PEREIRA, B., «La doctrine du mariage selon saint Augustin» (París 1930), 172-228, BRUNS, B , «Das Ehe-sacramentum bei Augustinus», *Augustiniana* 38 (1988), 205-256, GHERARDINI, B , «Appunti per uno studio sulla sacramentalitá del matrimonio in Sant'Agostino», *Lateranum* 42 (1976), 122-150, LADOMERSZKY, N , *S Augustin, Docteur du mariage chrétien* (Roma 1942), LANGA, P , *San Agustín y el progreso de la teologia matrimonial* (Toledo 1984), MARCILLA, J , «El matrimonio en la obra pastoral de San Agustín», *Augustinus* 34 (1989), 31-117; PETERS, J., *Die Ehe nach der Lehre des hl Augustinus* (Paderborn 1928), SCHMITT, E , «Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin Une theologie baptismale de la vie conjugale» (París 1983), 214-233.

[27] «Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum Prolem cognoscimus ipsum dominum Iesum, fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum divortium», *De nupt et concup*, 1,11,13: CSEL, 42, 225, *Obras completas de S Agustín*, o.c., 35, 264.

Sobre los bienes del matrimonio en san Agustin, cf. COUTURIER, C , «Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin», *EtAg* 28 (1953), 161-332, REUTER, A , «Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii» (Romae 1940), 219-257; SCALCO, E , «Sacramentum connubii» et institution nuptiale Une lecture du «Bono coniugali» et du «sancta virginitate» de S. Agustin», *EThL* 69 (1993), 27-47. Ver c 4, nota 34

cencia. Su principal justificación se encuentra en el servicio que presta a la obra de la procreación. No dejan de verse otros aspectos positivos del matrimonio, como los que se refieren al origen divino del matrimonio y a los valores humanos y espirituales de la unión conyugal, pero está siempre latente la preocupación por la pasión sexual, que encuentra en el matrimonio su natural cauce de expresión.

La concepción de los Padres sobre los efectos que el pecado ha producido en la humana sexualidad tiene una doble derivación: por una parte, la opción cristiana por el estado de virginidad o de celibato se considera el mejor camino para vencer las inclinaciones de la carne y para desarrollar los valores evangélicos; por otra parte, el matrimonio se ve como un medio dispuesto por Dios para atender a las necesidades de la humana procreación y para otros fines que van relacionados con las necesidades afectivas, sexuales y humanas de la pareja. Estos segundos aspectos tienen una consideración menor en la doctrina patrística, sin que lleguen a ser calificados por sí solos como razón suficiente o motivo para el matrimonio. Sólo a partir de Agustín podemos hablar de una teología del matrimonio, centrada en tres «bienes» de los que depende el sentido del matrimonio: los hijos, la fidelidad conyugal y la unión matrimonial [28].

Desde la perspectiva de la obra de Jesucristo, la imperfección del matrimonio en cuanto realidad humana no constituye un impedimento para que pueda participar de la luz y de la gracia del divino Redentor. La dignidad que los Padres reconocen en el matrimonio, teniendo en cuenta su origen divino y sus fines sociales, está por encima de las flaquezas que amenazan al hombre y a la mujer en su experiencia humana y matrimonial. Cristo ha venido a curar a la humanidad de las heridas del pecado, para que pueda llevar a su perfección los proyectos del Creador. En estas consideraciones, que se desprenden de los escritos patrísticos, podemos ver el primer indicio de que el matrimonio cristiano está llamado a formar parte del orden de la Redención.

[28] Para san Agustín, el acto conyugal lleva consigo el mal de la concupiscencia, pero no es necesariamente un pecado; es legítimo y bueno si se realiza con el fin de tener hijos y constituye incluso un deber para los esposos. El segundo de los bienes que san Agustín reconoce en el matrimonio —la «fides» o «fraterna societas»—, que consiste en el afecto interior de los esposos y en su voluntad de compartir los bienes espirituales y de ayudarse mutuamente, da sentido por sí solo al matrimonio en el caso en que circunstancialmente la pareja no pueda tener descendencia o se abstenga de la relación sexual. Agustín pone como ejemplo de este matrimonio el de los padres de Jesús, María y José: *De nupt. et concup.* 1,11,12: CSEL 42, 224-225. Ver c.4, nota 38.

El matrimonio es bendecido por Dios

La enseñanza cristiana de los primeros siglos sobre el matrimonio no se queda sólo en el reconocimiento de la bondad natural y de la «flaqueza» que el matrimonio padece a causa de la debilidad de la carne, sino que alude sobre todo de forma explícita a la intervención de Dios en la realidad del matrimonio. Dicha intervención se manifiesta de una forma general en los pasajes bíblicos que hablan de la acción y presencia del Señor en el matrimonio y de una forma particular y concreta en la creencia de que Dios bendice la unión de la pareja cristiana.

La alusión al origen divino del matrimonio, como hemos visto, es frecuente en los autores tanto orientales como occidentales [29]. Dichos autores hacen también referencia al hecho de que Cristo mismo quiso bendecir el matrimonio con motivo de las bodas de Caná de Galilea. Cirilo de Alejandría, Epifanio, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno, Agustín, entre otros, relacionan la santificación del matrimonio con la presencia de Cristo en las bodas de Caná [30]. Esta interpretación de la escena del evangelio de Juan, que encontramos en la época final de la patrística, tiene un carácter más alegórico que propiamente exegético, pero sirve de ocasión a los Padres para señalar que la acción de la gracia de Cristo llega también al matrimonio [31].

Según la doctrina de los Padres, Dios bendice y ratifica la unión de la pareja. La frase que los evangelios ponen en labios de Jesús, «lo que Dios unió, no lo separe el hombre», propicia esta afirmación [32]. Dos autores que se caracterizan por su rigorismo en lo que

[29] San Agustín afirma que el matrimonio fue instituido y bendecido por Dios al comienzo del mundo; *De nupt et concup.* 2,32,54: CSEL 42, 311.

[30] Según Cirilo de Alejandría († 444), al igual que Cristo santifica con su bautismo el nuestro, así en Caná santifica el matrimonio, «principio de la generación», y prepara el acceso a la santificación para aquellos que nacerán del matrimonio; *Comm. in Joan.* 2,2: PG 73, 223. Cristo asistió a las bodas de Caná con sus discípulos para bendecir con su presencia el matrimonio; *Carta 17 a Nestorio*, PG 77,120. La doctrina de Cirilo se hará tradicional entre los Padres griegos y se refleja también en la tradición latina; cf. MOINGT, J., «Le mariage des chrétiens», *RSR* 62 (1974), 81-116 (espec., p.91-93).

Según Epifanio, al igual que Cristo convierte el agua en vino, los esposos cristianos han de convertir el egoísmo en virtud; *Panarium, passim* (Coment. a Jn 2 y Ef 5,32).

Gregorio Nacianceno ve en la conversión del agua en vino la transformación del amor instintivo en el vino noble del amor espiritual: *Epist* 193: PG 37, 316; EF 14. Gregorio dirige al tutor de la joven Olimpia, que desea casarse, estas letras: «Por el deseo estoy presente; celebro la fiesta con vosotros; junto las manos de los jóvenes una a otra y las dos a las de Dios»; *Epist 193:* PG 37, 316 (EF, 14).

[31] Es san Cirilo de Alejandría quien afirma de forma más explícita que Cristo santifica el matrimonio cristiano. Ver nota anterior. Orígenes deduce del hecho de que Dios une a los esposos, que «reciben una gracia» («karisma»): *In Math.* 14,16: PG 13, 1229; cf. ADNES, P., o.c., 96. Ver nota 35.

[32] Mt 19,6; Mc 10,9. Con esta frase Cristo subraya algo que se deduce del relato

se refiere a la moral sexual y matrimonial, *Tertuliano* y *Orígenes,* coinciden en afirmar que es Dios mismo quien une a los esposos [33]. Según algunos testimonios, es probable que ya a finales del siglo II la Iglesia participara en la ceremonia del enlace matrimonial [34].

Los testimonios de la primera tradición cristiana que hablan de la intervención divina en el matrimonio cristiano son escasos y poco explícitos en lo que se refiere a explicar el sentido de la acción divina sobre el matrimonio, pero pueden extraerse de ellos algunas conclusiones. Por un lado, reconocen el origen divino del matrimonio y el hecho de que la unión de los esposos es obra de Dios. Por otro lado, afirman que los esposos cristianos deben casarse «conforme al Señor» y que Cristo santifica su unión [35].

El matrimonio constituye para los primeros cristianos una forma de vida que va estrechamente relacionada con la historia de la salvación. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento el matrimonio cumple una misión trascendental al servicio de los proyectos divinos y es objeto de la bendición de Dios. La Iglesia primitiva entiende que el matrimonio de los cristianos no puede quedar a merced de las ideas y costumbres paganas, sino que tiene una dignidad

yahvista del Génesis (2,24) y que de algún modo se reconoce en todas las culturas: que la unión conyugal tiene un valor sagrado. La frase evangélica supone que en el pacto esponsal está la mano y la voluntad misma de Dios. Ver en el c.6 el título sobre «El matrimonio y el misterio de la Iglesia».

[33] «Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renunciant, Pater rato habet»; TERTULIANO, *Ad uxorem* 2,9: PL 1, 1302. Se trata de un hermoso texto de Tertuliano, muy citado y comentado por los teólogos. Cf. SCHILLEBEECKX, E., o.c., 221-224; MOINGT, J., «Le mariage des chrétiens. Autonomie et mission», *RSR* 62/1 (1974), 81-116 (espec. p.87-91). Este y otros textos de Tertuliano parecen aludir a las ceremonias matrimoniales celebradas por la Iglesia; cf. ANNE, L., «La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VIe siècle», *EThL* 12 (1935), 538-542. Sobre Orígenes, ver nota 31.

[34] Un siglo antes, a finales del siglo I, Ignacio de Antioquía da este consejo a los contrayentes cristianos: «Respecto a los que se casan, esposos y esposas, conviene que celebren su enlace con conocimiento del obispo, a fin de que el casamiento sea conforme al Señor y no sólo por deseo»: *Ad Polic.* 5, 2; FUNK, F. X., o.c., 251; ed. de RUIZ BUENO, D., o.c., 500. De acuerdo con la última frase, «y no sólo por deseo», parece que el obispo de Antioquía tiene sobre todo en cuenta la función del matrimonio en el proyecto divino y en el orden de la vida cristiana, de la conducta y de la santidad de los esposos. Ver c.8, nota 9.

[35] El mismo Pablo hace extensivo a todos los miembros de la familia el influjo de la santidad recibida por el cónyuge cristiano en el bautismo (1 Cor 7,14). Ver c.6, nota 18.

Algunos textos cristianos de los primeros siglos aluden a la gracia que se recibe en el matrimonio. Así, San Ambrosio (339-397) considera que el matrimonio, aunque es inferior a la virginidad, recibe «el treinta por uno» de gracia; *Epist. 19:* PL 16, 985. También, en *Ep. ad Amunem monachum:* PG 26, 1173; *Epist. 4:* PL 13, 1136; *Epist. 36:* PL 20, 602. Ver nota 31.

especial y unas exigencias propias, que emanan de la misma riqueza de la gracia de Jesucristo. En este sentido aplica a los esposos el mensaje espiritual y moral del Evangelio y al mismo tiempo se cuida de que los cristianos se casen en aquellas condiciones que les permitan vivir de acuerdo con su compromiso cristiano [36].

La unión matrimonial y la unión entre Cristo y la Iglesia

La comparación que el apóstol Pablo hace en la carta a los Efesios entre el amor matrimonional y el amor de Cristo a la Iglesia da ocasión a numerosos comentarios de los Padres, que pueden servirnos de ayuda para conocer el alcance que el texto paulino tiene en relación con la sacramentalidad del matrimonio. Orígenes encuentra en esta comparación un recurso para invitar a los esposos cristianos a imitar el amor de Cristo a la Iglesia [37]. Basilio recurre también a la comparación paulina para recordar al esposo que debe amar a su mujer «con el mismo amor con que amó Cristo a su Iglesia», y a la esposa que debe «someterse a su marido como la Iglesia a Cristo». Gregorio de Nisa considera un signo de pureza interior el que el esposo ame a su esposa como Cristo amó a la Iglesia. Semejantes comentarios hacen otros Padres orientales, como Juan Crisóstomo y Gregorio Nacianceno [38].

[36] La intervención de la Iglesia viene a reconocer que Dios interviene en la unión de la pareja y que asiste a los esposos con su gracia. Lo más importante a destacar en la enseñanza de la primera tradición cristiana no es la forma en que la Iglesia interviene, sino la verdad que fundamenta dicha intervención, que está en la especial dignidad del matrimonio cristiano. Los términos en que algunos Padres hablan de la gracia que reciben los esposos, hay que interpretarlos dentro del contexto en que se utilizan, sin querer anticipar categorías introducidas posteriormente por los teólogos.

[37] Orígenes considera al matrimonio simple figura de la unión entre Cristo y la Iglesia, a diferencia de la la virginidad, que lleva la realización de la unión mística entre Cristo y el creyente; *Hom. in Cant* 2,1; SC 37 bis, 105. Cf. SALDON, E., o.c., 29.

Según Clemente de Alejandría, Adán fue creado a imagen de Cristo y Eva a imagen de la Iglesia; *Paedag.* 2,10; SC 108, 181-193.

[38] Comentando Ef 5,25, exhorta Basilio a los maridos a amar a sus esposas, aunque tengan diversa procedencia, y desea «que el vínculo natural y el yugo impuesto por la bendición nupcial creen en vosotros la unión de vuestros dos seres»: BASILIO, *Moralia* 73,3: PG: 31, 852; 73,4: PG 31, 852; *Hexaem.* 7,5; SC 26 bis, 415-419. GREGORIO DE NISA, *In Cant. cant.*, hom.4: PG 845-848; JUAN CRISOSTOMO, *In Ep. ad Eph.* 5, hom.20: PG 62, 135-150.

El amor de los esposos, dice Juan Crisóstomo, es la imagen del misterio del Verbo que deja la casa del Padre para unirse por amor a la Iglesia; *In Colos.*, hom.12,5-6: PG 62, 387-389. El matrimonio es, según Pablo, «misterio e imagen» (μυστήριον εστίν ὁ γάμος); *In cap. 29 Gen.*, hom. 56: PG 54, 487. Cf. MOULARD, A., *Saint Jean Chrysostome. Le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité* (París 1923).

Gregorio Nacianceno hace este comentario: «Es bello para la mujer venerar a Cristo en la persona del marido; pero es también bello para el marido no deshonrar a la Iglesia en la persona de la mujer»; *Oratio* 37, 7: PG 36, 292. San Efrén siríaco dice: «De Adán hasta el Señor, el auténtico amor conyugal era el sacramento perfecto» (Comentario a Efesios 5,32; tomado de EVDOKIMOV, P., *L'Orthodoxie,* o.c., 294).

Entre los Padres occidentales, pueden citarse sobre el mismo tema numerosos textos de Tertuliano, Ambrosio, Jerónimo e Hilario de Poitiers [39].

Entre todos los Padres, tanto griegos como latinos, es san *Agustín* el que más desarrolla el simbolismo del matrimonio en relación al amor de Cristo a la Iglesia. El gran obispo de Hipona emplea el término «sacramentum» para referirse al vínculo que el matrimonio deja en los esposos cristianos, en virtud del cual éstos no pueden separarse [40]. Junto a los otros bienes del matrimonio —los hijos y la fidelidad conyugal—, el «sacramentum» es, según la doctrina agustiniana, la señal sagrada que hace indisoluble la unión de los esposos [41]. San Agustín no se queda simplemente en la comparación paulina, sino que se fija en el fundamento bíblico de dicha comparación, «los dos se harán una sola carne», para profundizar en su simbolismo religioso y en su exigencia moral [42].

[39] Entre los autores latinos, cf TERTULIANO, *Adv Marc* 5: PL 2, 468s, *De monog* 5 (PL 2, 914s), *De virg vel* 5· PL 2, 887s, AMBROSIO, *In Lucam* 8 CSEL 32, 393-395, *De parad* 10 CSEL 32, 304-306, HILARIO DE POITIERS, *De Myst* 1,2-3 CSEL 65, Traité des mystéres. SC 19 (París 1947), JERONIMO, *In Ep ad Eph* 3,5 PL 26, 530-537, *Adv Jovin* Cf. LARRABE, J -L , o c , 77-97, SALDON, E , o c., 33-35, 52, 72-75, 100-106, 110-115, COLLI, P , *La pericopa paolina ad Ephesios 5,32, nella interpretazione dei Padri e del Concilio di Trento* (Parma 1951)

[40] En el tratado sobre «El matrimonio y la concupiscencia», a propósito del pecado original, hace Agustín una hermosa ficcion literaria en la que pregunta a cada uno de los tres bienes matrimoniales, «¿cómo puede el pecado propagarse de ellos a los niños?» La respuesta del «sacramento» es esta: «Antes del pecado se dijo de mi en el paraíso "dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne", y esto "es un gran sacramento" —dice el Apóstol— "en Cristo y en la Iglesia" Luego éste es grande en Cristo y en la Iglesia, muy pequeño en todos y cada uno de los maridos y mujeres, y, sin embargo, sacramento de unión inseparable», *De nupt et concup* 2, 21, *Obras completas de San Agustín*, o c., 35, 277-278

[41] En varios de sus escritos, explica Agustín el significado del tercero de los bienes matrimoniales, al que denomina «sacramentum» «Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat ..» (el pacto conyugal es como un efecto sacramental que no desaparece ni con la misma separacion), *De bono coniug* 7 PL 40, 378, *Obras completas de S Agustín*, o c 12, p 56 «In nuptiis tamen bona nuptialia diligantur proles, fides, sacramentum », «sacramentum vero, quod nec separati et adulterati amittunt, coniuges concorditer casteque custodiant, solum est enim quod etiam sterile coniugium tenet iure pietatis iam spe fecunditatis amissa, propter quam fuerat copulatum» (el sacramento permanece siempre, aun cuando los esposos estén separados o pierdan la esperanza de tener descendencia); *De nupt et concup* 1,17,19 CSEL 42, 231, *Obras completas*, 35, p 271-272 Bibl sobre S. Agustín, en notas 26 y 27

[42] En este texto, «los dos se harán una sola carne», descubre san Agustin, al igual que san Pablo, dos realidades que estan entre sí relacionadas: el «misterio» de la Iglesia, que de forma oculta se revela ya en la creación de la primera pareja humana (Adán y Eva representan a Cristo y a la Iglesia), y el «sacramentum» del matrimonio cristiano, que hace indisoluble la union conyugal Agustín avanza en la comparacion paulina, en cuanto que Pablo pone el amor de Cristo como modelo del amor conyugal y Agustín ve la unión conyugal como efecto de la union que existe entre Cristo y la

Conclusión

En consecuencia, la literatura cristiana de los primeros siglos reconoce que el matrimonio cristiano tiene un sentido y unas exigencias propias a la luz de la fe. Parte del principio de que el matrimonio es obra de Dios y está destinado al bien de la pareja y de la especie humana. Sufre las consecuencias del pecado original, especialmente en lo que se refiere a las dificultades del hombre para dominar el apetito carnal, y recibe la influencia de la gracia de Jesucristo. A la luz del Evangelio y del misterio de la Iglesia, el matrimonio cristiano está llamado a recobrar su valor original, que reside principalmente en la fuerza y en la riqueza de la unión conyugal.

La fe cristiana se fija en la relación que descubre la Sagrada Escritura entre el matrimonio y la alianza de Dios con su pueblo, para profundizar tanto en el misterio del amor de Dios a los hombres como en la dignidad del matrimonio. Si el matrimonio aparece ya como imagen del amor de Dios en los profetas, en el Nuevo Testamento se presenta como figura de las bodas de Cristo con la humanidad y como imagen del amor de Cristo a la Iglesia. Los Santos Padres aprovechan los textos bíblicos alusivos al matrimonio para destacar tanto el significado místico del matrimonio como sus exigencias morales.

La mayor convergencia de los Padres se produce en torno a dos realidades: una de tipo teológico, que tiene en cuenta la nueva situación del matrimonio cristiano en el contexto de la gracia de Jesús y de la realidad de la Iglesia, y otra de tipo moral, que acentúa las exigencias éticas del matrimonio cristiano, especialmente en lo que se refiere a la indisolubilidad y al amor que debe presidir las relaciones entre la pareja. La patrística, apoyándose en los textos del Nuevo Testamento, subraya los puntos esenciales de la doctrina cristiana sobre el matrimonio: la prohibición del divorcio, la voluntad de Cristo de bendecir y santificar el matrimonio, el imperativo moral dirigido a los esposos cristianos de tomar a Cristo como ideal y modelo de su amor conyugal.

¿Significa esto que la Iglesia considera al matrimonio ya en los primeros siglos un sacramento instituido por Jesucristo? Significa que

Iglesia Agustín entiende que se trata de dos misterios el que se da en la unión de Cristo con la Iglesia y el que se produce en la unión de los esposos cristianos. El primero es el «gran misterio» al que alude Pablo, en comparación del cual la unión de los esposos constituye un misterio «muy pequeño», ver texto citado en nota 40

Esta doctrina agustiniana influye notablemente en la interpretación que hacen de Ef 5,32 los escritores cristianos de la Edad Media, cf Rincón, T., o c , 119. Agustín no habla explícitamente de la «gracia» que se deriva de este misterio en favor de los esposos cristianos Cf Desjardins, R , «Le Christ *sponsus* e l'Église *sponsa* chez Saint Augustin», *BLE* (1966), 241-256

la fe cristiana ve el matrimonio como obra de Dios, santificada por la presencia de Jesucristo, iluminada por su palabra, inspirada por su ejemplo de amor y santidad, inserta en la Iglesia, misterio de unidad. En realidad, el matrimonio fue ya instituido al comienzo de la humanidad. Con la venida de Jesús, el matrimonio recibe la influencia de su gracia redentora, se purifica de las imperfecciones propias de la condición pecadora del ser humano, se beneficia de la santidad y la fortaleza que brotan del Espíritu que Jesús envía a la Iglesia.

¿Dónde está por tanto el fundamento y origen de la sacramentalidad del matrimonio? La sacramentalidad del matrimonio deriva del hecho de que los contrayentes cristianos, por ser miembros del Cuerpo de Cristo, se convierten desde la realidad de su unión matrimonial en imagen y signo de la unión que existe entre Cristo y la Iglesia. Esta relación del amor conyugal al amor que existe entre Cristo y la Iglesia no tiene solamente un valor comparativo o moralizante, sino que tiene un fundamento teológico con raíz bíblica y contenido salvífico. Al tiempo que se manifiesta el amor de Dios en la unión de Cristo con la humanidad redimida, el amor creador y salvador de Dios se hace presente sobre los esposos cristianos que se unen «en el Señor», para manifestación de su gloria y para su servicio.

¿Por qué el matrimonio, y no otros estados o formas de vida, ha sido elevado a la condición de sacramento? Sólo el matrimonio aparece como un misterio encarnado de amor y unidad, apto para manifestar el misterio de amor y unidad que existe entre Cristo y la Iglesia; sólo la unión matrimonial de aquellos que son miembros del Cuerpo de Cristo aparece como una prolongación de la unión entre Cristo y la Iglesia, como una extensión del amor que Dios derrama sobre la humanidad, como una alianza llamada a crear una comunidad de amor semejante a la comunidad misma de la Iglesia, dispuesta a irradiar el propio amor de Cristo, signo en pequeño de la Iglesia y signo para la Iglesia [43].

[43] La sacramentalidad del matrimonio se relaciona sobre todo con el misterio de unidad y de amor del matrimonio y por tanto con el sentido que tiene la relación de la pareja. Pero ha de tenerse además en cuenta que la pareja está llamada a prolongarse en los hijos, llamados a ser objeto de su amor y extensión familiar de la unidad de la pareja. La familia forma parte del misterio de amor y unidad que es el matrimonio, como proyecto y como realidad, en el contexto general de la creación y en el contexto de la Iglesia.

La familia es considerada la primera y fundamental célula de la sociedad, en cuanto de ella deriva y en ella se apoya la propia comunidad social. La familia cristiana no está propiamente en el origen de la comunidad eclesial, sino que deriva de ella, como una célula que brota del cuerpo de Cristo y que está destinada a encarnar el amor de Cristo en el ámbito específico de la comunidad familiar. La «iglesia doméstica» nace del cuerpo de Cristo, la Iglesia, como una célula cristiana dotada del amor y de la fecundidad que la Iglesia misma recibe de Cristo.

CAPÍTULO VIII

EL MATRIMONIO EN LA TRADICION CRISTIANA

BIBLIOGRAFIA

ADNÈS, P., *El matrimonio* (Barcelona 1969); ANNÉ, L., «La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Èglise latine jusqu'au VIe siècle», en *EThL* 12 (1935), 513-550; BOROBIO, D., *Inculturación del matrimonio. Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy* (Madrid 1993); LE BRAS, G., «La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille», *DTC* 9 (París 1927), 2123-2317; LECLERCQ, H., «Mariage», *DACL* 10-II (París 1932), 1843-1981; GAUDEMET, J., *Le mariage en Occident* (París 1987); OGGIONI, G., «La dottrina del matrimonio dai Padri alla Scolastica», en GOFFI, T. (ed.), *Enciclopedia del matrimonio* (Brescia [3]1968), 267-283; RITZER, K., *Le mariage dans les Églises chrétiennes. Du Ier au XIe siècle* (París 1970); RINCÓN, T., *El matrimonio, misterio y signo. 2. Del S. IX al XIII* (Pamplona 1971).

Introducción

Como realidad que afecta al orden de la fe y de la vida cristiana, el matrimonio es objeto de la acción magisterial y disciplinar de la Iglesia, que se siente en el derecho y en el deber de intervenir en aquellas cuestiones que afectan a las verdades y realidades de la historia de la salvación. La realidad del matrimonio se proyecta en los más diversos campos de la vida de la Iglesia. En cuanto fiesta y ceremonia pública que reviste en todas las culturas gran solemnidad y tiene cierto carácter sagrado, la celebración del matrimonio tiende a adquirir en la sociedad cristiana características propias hasta convertirse en una celebración litúrgica de competencia de la Iglesia.

En cuanto asunto que afecta a la conciencia humana y religiosa y a la conducta social de los creyentes y requiere una normativa ética y una regulación jurídica, el matrimonio forma parte desde muy pronto de la moral y del derecho de la Iglesia. El matrimonio es una realidad de vida cristiana que atañe a las relaciones privadas y públicas de la pareja y a las funciones de la institución familiar. La familia está continuamente en el punto de mira de las preocupaciones pastorales de la Iglesia, ya que la obra cristiana de la evangelización y de la constitución de la comunidad sacramental encuentra en la institución familiar su mejor asiento y un medio natural de expansión.

En este capítulo tendremos en cuenta estos diversos aspectos, si bien de forma sucinta, prestando atención principalmente a la época

que va desde los comienzos del asentamiento del cristianismo hasta los tiempos en que la sacramentalidad del matrimonio constituye una doctrina explícitamente enseñada por el magisterio de la Iglesia. Algunas cuestiones de especial importancia, como las que se refieren a la celebración litúrgica o la indisolubilidad del matrimonio, serán tratadas con mayor amplitud más adelante.

La celebración cristiana del matrimonio

En un principio el matrimonio de los cristianos no exige especiales formalidades, sino que se atiene a los usos y normas vigentes. La atención de la Iglesia se reduce a garantizar que el matrimonio se celebre de acuerdo con la fe y la moral cristianas [1]. A partir de este momento la Iglesia dará especial importancia a dos aspectos de la celebración matrimonial: el que se refiere al hecho de que los cristianos contraen matrimonio y el que afecta a las circunstancias en que los cristianos celebran su unión matrimonial. Los testimonios más antiguos de que disponemos acerca de la celebración del matrimonio entre los cristianos nos permiten sacar algunas conclusiones.

Los escritos del obispo de Milán, san Ambrosio, indican que en el siglo IV la Iglesia sigue el principio del derecho romano en lo que se refiere a la constatación formal del matrimonio. Este principio queda nítidamente formulado en la frase latina, «nuptias non concubitus sed consensus facit» [2]. Los contrayentes cristianos se hacen es-

[1] Ver en c 7, nota 3, cita de Ignacio de Antioquía

[2] Tanto Ambrosio y Agustín como Juan Crisóstomo creen que lo esencial para la ratificación del matrimonio está en el consentimiento de los esposos Ambos ponen como ejemplo el matrimonio entre María y José, que no requirió la consumación para ser perfecto

Ambrosio, buen conocedor del derecho y de la administración romana por su cargo de gobernador de las regiones latinas de Liguria y Emilia antes de ser obispo de Milán, expone con claridad este principio de que la constatación del matrimonio depende del pacto de los esposos y no de la unión sexual «Cum initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur Non enim defloratio virginitatis coniugium facit sed pactio coniugalis Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum viri admixtione cognoscitur», AMBROSIO, *De inst virg* 6 PL 16, 316

Agustín se atiene también al mismo principio, según el cual el matrimonio es perfecto por el solo consentimiento. «Verum de isto coniugio quod vis existima, nos tamen non ut calumniaris dicimus, "sic fuisse primos coniuges institutos, ut sine conmixtione utriusque sexus coniuges esse"», *Cont Iulian* 5,12, 48 PL 44, 811, *Obras completas de San Agustín*, o c , 35, 806. Cf. ANNE, L., en «La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Église latine jusqu'au VIe siècle», *EThL* 12 (1935), 520-521

Igualmente Juan Crisóstomo afirma que «lo que hace el matrimonio no es la unión carnal, sino la voluntad»· *In Math* , hom 32 PG 41, 802

Algunos Padres disienten de esta opinión y consideran que la «copula» es elemento

posos mediante el mutuo consentimiento, acto que tiene lugar en la celebración de las bodas («nuptiae») y que va unido a otras costumbres y ritos simbólicos mediante los cuales se expresa el ingreso de la novia en la casa del novio [3].

El derecho romano reconoce también la validez de la promesa de matrimonio o petición de mano de la novia, acto en el que el novio concertaba el matrimonio con el padre o tutor de la novia y entregaba a ésta un anillo, como signo del compromiso matrimonial [4]. Entre los cristianos, en la época del Bajo Imperio, el novio colocaba dicho anillo en el dedo anular de la mano izquierda de la novia [5]. Era costumbre entre los romanos que el novio hiciera algunos regalos a la novia como tierras, plata o joyas [6].

esencial del matrimonio. Basándose en este principio, Jerónimo afirma que la virgen María no fue propiamente esposa de José, sino que estuvo confiada a su guarda, *Adv Helv* 4 y 19. PL 23, 186 y 203. De igual modo piensa Hilario de Poitiers.

[3] En la época del Bajo Imperio se concede gran importancia a las promesas matrimoniales («fides sponsaliorum», «sponsalia»), acto que iba unido a la entrega de dones. Entre las promesas y las bodas («nuptiae») hay, sin embargo, una clara diferencia. En el primer caso se trata de un acto previo a la celebración propiamente dicha del matrimonio, mientras que el consentimiento matrimonial tenía lugar en las bodas El hecho de que la Iglesia condene severamente la ruptura injustificada de las promesas matrimoniales da pie a que no pocos autores piensen que se les concedía el mismo valor que al consentimiento matrimonial. El punto de confusión está en un texto de Tertuliano, dirigido a las vírgenes cristianas de Cartago que se disponen al matrimonio, que alude a la unión de manos entre los esposos («dextrarum iunctio»), rito vinculado a la ceremonia de bodas, TERTULIANO, *De virg vel.* 11 PL 2, 954 Según Anné, la alusión de Tertuliano puede entenderse en un sentido genérico y no referida a ritos que, según todos los testimonios contemporáneos, pertenecen a la celebracion del matrimonio. Sobre el significado de los términos «desponsatio», «desponsata», «nuptiae», en los textos cristianos y paganos, cf. ANNE, L , a c , 538-548, ID , *Les Rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire* (Louvain 1941) Ver c.7, notas 33 y 34.

[4] Este anillo era el «anulus pronubus» o «sponsalitius», que entre los romanos se consideraba como una prenda («pignus») simbólica de garantía en los contratos En el siglo I, Plinio da cuenta del envío de un anillo que el futuro esposo hace a su prometida Se trata de un anillo de hierro («ferreus anulus»), sin piedras preciosas («isque sine gemma»), *Historia naturalis*, 33, 12 Tertuliano habla de un anillo de oro, *Apologetica* 6, 4-5 Cf. ANNE, L , a c., 526-527, NOCENT, A , «Il matrimonio cristiano», *Anamnesis* 3/1 (Genova 1986), 303-364 (espec , p 306)

[5] Según la explicación de san Isidoro, que se transmite a lo largo de la Edad Media, se elige este dedo porque en él hay un pequeño nervio que va directamente al corazón, *De eccl off*, 2, 20, 8 PL 83, 811-812 Dicho anillo, que inicialmente era de hierro, puede ser posteriormente de oro El «anulus fidei», como llama Gregorio de Tours a este anillo, era para los cristianos símbolo de fidelidad, *Vitae Patrum* 20 Gregorio de Tours († 594) se refiere a la entrega del anillo que el esposo hace a la esposa, en la ceremonia de los esponsales Cf ANNE, L., a c , 526-528; RIGHETTI, M , *Historia de la Liturgia* 2 (Madrid 1956), 1005.

[6] El emperador Constantino decreta que, si se produce una ruptura injustificada de las promesas matrimoniales, la parte culpable pierda estas donaciones. De esta practica de los regalos se derivan las arras («arrhae sponsalitiae»), que tienen un origen oriental.

Según las costumbres romanas, la boda llevaba consigo una serie de ritos La novia vestía la «tunica recta», llevaba en su cabeza una corona de flores y se cubria con el velo rojo conocido como «flammeum» La primera parte de la fiesta terminaba con un banquete que tenía lugar en casa del padre de la novia Una vez que la novia era conducida a casa del esposo, tenía lugar la segunda parte de la ceremonia [7] Los cristianos siguen en general estas costumbres, sustituyendo los sacrificios paganos por otras ceremonias religiosas [8] Una de las ceremonias que adquieren mayor arraigo entre los cristianos es la de la imposición del velo a los novios, rito que va unido a la bendición nupcial [9]

El beso de los novios tiene tambien un valor moral y aun juridico, segun lo reconoce Constantino y el uso seguido en diversos lugares de Oriente y Occidente Cf ANNE, L , ib , 598-530

[7] La «pronuba» era la encargada de presentar la novia al novio Despues de que estos se daban la mano, el «auspex nuptiarum» recitaba una oracion dirigida a Juno, a Diana y a la diosa Fides y los nuevos esposos ofrecian el sacrificio de un buey o de un cerdo en la misma casa o en un templo publico A partir del siglo II, se introduce la costumbre de redactar el acta de dotacion («instrumentum dotale») y el acta de matrimonio («instrumentum nuptiale»)

Celebrado el banquete de bodas en la casa del padre de la novia, esta es conducida al atardecer, acompañada de cantos y bajo la luz de las antorchas, a la casa del marido («deductio in domum») La ceremonia se completaba con otros ritos y oraciones que simbolizaban la agregacion de la esposa a la comunidad de vida y de culto del marido y terminaban con la introduccion de la esposa en la camara nupcial Cf ANNE, L , ib , 531

San Agustin se refiere a las «tabulae matrimoniales» en las que se deja constancia del matrimonio Cf GAUDEMET, J , o c , 63 Las divinidades del matrimonio a las que se ofrecian sacrificios eran Venus, Jupiter, Ceres, Juno y Mercurio A Jupiter se dedicaba el «panis farreus» o torta de harina de trigo que los esposos compartian Cf NOCENT, A , o c , 307-309 Ver c 2, nota 15 y c 4, nota 10

[8] Tertuliano alude a la presencia y accion de la Iglesia en la celebracion del matrimonio cristiano (ver c 7, nota 33) En *De monog* 11 PL 2, 943, da a entender que en las bodas de los cristianos intervenia un ministro eclesiastico Tertuliano no aprueba el mantenimiento entre los cristianos de algunos usos que considera idolatricos, como la coronacion de la esposa, *De cor mil* 13 PL 2, 96 En cambio, Juan Crisostomo ve en la corona el signo del honor y de la victoria sobre la carne (Homil 9 in 1 Tim) En los sarcofagos y «fondi d'oro» cristianos, cuyo origen se remonta al siglo III, se representa a Cristo asistiendo a la «dextrarum iunctio» de la ceremonia matrimonial, en sustitucion de la diosa Juno A finales del siglo IV, entre los griegos el sacerdote ocupa en la celebracion del matrimonio cristiano el lugar de la «pronuba» romana, segun se deduce de un texto de Gregorio Nacianceno San Agustin alude igualmente a ello en *Sermo 332*, 4 PL 38, 1463 Cf ANNE, L , ib , 532-535, LECLERQ, H , «Mariage», a c , 1888s

La «deductio in domum» de la novia a casa del novio daba lugar a excesos que no son bien vistos por los Padres La invocacion a los dioses paganos que se hacia en casa del esposo, despues de la «deductio in domum», es sustituida en las costumbres cristianas por la «benedictio thalami» Cf GAUDEMET, J , o c , 63 Esta practica se sigue en Francia y en España Cf SCHILLEBEECKX, E , o c , 231 233, BOROBIO, D , *Inculturacion del matrimonio*, o c , 27 33, ID , «Matrimonio e inculturazzione nella Chiesa hispanica», *RiLi* 72/2-3 (1985), 238-292 (espec , p 245-256)

[9] San Ambrosio afirma que el matrimonio cristiano queda santificado por el velo

Más tarde, el Código de Justiniano († 565) quiere solemnizar la celebración del matrimonio disponiendo que éste se testifique ante el obispo, «defensor divinitatis», y en presencia de cuatro clérigos que actúan como testigos, dejando constancia de los nombres de los contrayentes y del día y lugar en que se celebra el matrimonio [10]. A mediados del siglo IX, el papa Nicolás I explica en su respuesta a los búlgaros las tradiciones romanas sobre la celebración del matrimonio, subrayando que lo esencial está en el el mutuo acuerdo de los contrayentes de vivir como esposos [11] A partir del siglo X, el acto por el que los contrayentes expresan su voluntad de vivir como esposos («consensus matrimonialis») tiene lugar en el templo [12]

sacerdotal y por la bendición, *Epist* 19, 7 PL 16, 984-985 (*Epist* 62, en CSEL 82/2, 124) El papa Siricio alude a la «coniugalis velatio» en la Carta a Himerio, obispo de Tarragona, 4 PL 50, 84, 632 (EF, 14) En el año 404, el papa Inocencio I se refiere a la bendición del sacerdote en la carta a Victorico, *Ep ad Victricium*, 4-6 PL 20, 473-477 (EF, 17-18) El sacramentario leoniano la llama «nuptialis velatio» Paulino de Nola hace una detallada descripción de la bendición nupcial a comienzos del siglo V Según san Isidoro, el ministro, después de la bendición nupcial, ligaba a los esposos por una especie de estola, *De eccles off* 2,20,7 PL 83, 811 (ver c 13, nota 12) Sobre este tema, cf ANNE L , a c , 535-542, SCHILLEBEECKX, E , o c , 228-233, RIGHETTI, M , o c , 1001 1008

[10] En Oriente, la participación del sacerdote en la celebración del matrimonio se desarrolla a partir del siglo IV El ministro no se limita a pronunciar una bendición de carácter privado, sino que intervendrá cada vez más en los ritos de coronación y unión de las manos de los esposos, que hasta entonces estaban reservados al padre o al tutor de la novia Esta evolución sigue un curso diferente en las diversas provincias eclesiásticas Cf CHAUVET, L M , «Le mariage un sacrement pas comme les autres», *MD* 127 (1976), 92, RITZER, K , *Le mariage dans les Eglises chrétiennes Du I^e au XIe siècle* (Paris 1970), 134-141, ID , «El derecho profano y la concepción eclesiástica del matrimonio en Occidente», *Concilium* 55 (1970), 226-235, ID , *Formen Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in der christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends* (Münster i W 1962), RIGHETTI, M , o c , 1004 Ver c 12, nota 17

[11] La respuesta del papa Nicolás I, «ad consulta vestra», dirigida a los búlgaros el 13 de noviembre del año 866, describe el sentido de algunas prácticas previas al matrimonio, como los «esponsales», las «arras», el «anillo de la fe» y la «dote» Se refiere luego a las ceremonias que tienen lugar en el templo las «oblaciones», la «bendición y velación» (que se omite en las segundas nupcias) y las «coronas» que llevan los esposos a la salida del templo Según el Papa, todas estas ceremonias afectan a la solemnidad de las bodas, pero no a lo esencial y necesario «baste según las leyes el solo consentimiento de aquellos de cuya unión se trata», c 3 PL 119, 979 (D 334, EF 84)

A finales del siglo IX, el emperador León, en desacuerdo con la respuesta de Nicolás I, hace obligatoria la recepción de la bendición sacerdotal, bajo pena de nulidad matrimonial Se confirma así una propia tendencia de la Iglesia oriental, que vincula la validez del matrimonio a la ceremonia eclesiástica, a diferencia de la romana, que la vincula al contrato

De forma poco acorde con el derecho romano y la tradición cristiana, el papa san León dice en su respuesta al obispo de Narbona, Rústico (a 459), que la constitución de la dote es un elemento esencial del matrimonio cristiano Esto da pie a la sentencia popular, «nullum sine dote fiat coniugium» Cf RIGHETTI, M , o c , 1008, GAUDEMET, J , o c , 63

[12] Según M Righetti, anteriormente se hacía en el momento de los esponsales (o c ,

El matrimonio como realidad moral, social y jurídica

En capítulos anteriores hemos podido ver cómo la realidad del matrimonio no es indiferente para los cristianos [13]. Los esposos cristianos saben que su conducta debe inspirarse en la enseñanza bíblica, en la palabra y en el ejemplo de amor de Jesús. Su vida matrimonial ha de ir acorde con la ley de Dios y con la moral evangélica. En un principio, al igual que ocurre con la forma de celebrar el matrimonio, la Iglesia no dispone de una normativa propia que ordene la praxis matrimonial. Son las situaciones y las circunstancias particulares que se van presentando entre los cristianos las que determinan que los responsables de las comunidades creyentes vayan adoptando las normas necesarias para el buen ordenamiento de la institución matrimonial.

Además de la enseñanza bíblica y cristiana, los cristianos cuentan con las normas y tradiciones propias de las culturas en las que están integrados, en especial la judía, la griega y la romana [14]. Las principales cuestiones que surgen en las comunidades cristianas en relación con el matrimonio van relacionadas con el principio evangélico de que la unión conyugal es indisoluble. Como hemos visto anteriormente, el evangelista Mateo y el apóstol Pablo se encuentran ya con problemas prácticos que piden una respuesta de la autoridad eclesiástica [15]. La legislación judía rechaza algunas uniones entre parientes cercanos que eran admitidas por el derecho romano. Esto crea una especial problemática en relación con el divorcio en las comunidades judeo-cristianas [16].

1006). Según Schillebeeckx, después del año 1000, la misa de velaciones sigue al contrato que se hacía delante de la iglesia o en el atrio (o.c., 230, 240-245)

[13] Sobre «El matrimonio cristiano», ver en el c.3 sobre «Sexo, amor y matrimonio en la enseñanza cristiana», ver en el c.4 sobre «Matrimonio y santidad de vida», ver en el c.6

El tema de la indisolubilidad del matrimonio no se trata específicamente en este capítulo, sino en el c.11.

[14] El cristianismo se adapta a los principios del derecho vigente, teniendo en cuenta los imperativos del Evangelio que no toleran determinadas costumbres o normas. En el derecho romano clásico, el matrimonio legítimo («connubium») exigía a los contrayentes haber pasado la edad de la pubertad (12 y 14 años) y ser personas libres El matrimonio debía realizarse entre personas de una misma condición social La Iglesia se muestra en general tolerante con las uniones matrimoniales de una persona libre con una esclava Cf GAUDEMET, J., o c., 64-67

[15] Ver en el c.6, «Matrimonio y santidad de vida».

[16] Ver c.6, nota 30 Los Padres y concilios de los primeros siglos se refieren a veces a este tipo de uniones El concilio de Elvira prohíbe bajo pena de excomunión el matrimonio de un viudo con la hermana de su anterior esposa (c 61). Cf. GAUDEMET, J., o.c., 65-66.

Otra cuestión que suscita vivas polémicas entre los cristianos de las primeras generaciones es la que se refiere al segundo matrimonio, contraído después de haber fallecido el primer consorte [17]. En el siglo II aparece en la Iglesia una corriente de oposición a las segundas nupcias [18]. En la tradición oriental esta cuestión sigue viva a lo largo de la Edad Media [19]. En cuanto a los matrimonios mixtos, la enseñanza paulina exhorta al cónyuge creyente a mantenerse fiel a la unión matrimonial y solamente le permite separarse de su consorte cuando éste se niega a convivir con él [20]. En cuanto a la licitud del

[17] Algunos escritos del Nuevo Testamento tocan este problema. Pablo no prohíbe a las viudas que se casen (1 Cor 7,8-9.39) Según P Adnès, la expresión de Pablo, «casarse en el Señor» (1 Cor 7,39), puede interpretarse en el sentido de que el segundo cónyuge sea cristiano El Apóstol aconseja el matrimonio a las viudas jóvenes, para evitar las consecuencias que se podrían seguir de estar ociosas (1 Tim 5,14-15) En las cartas pastorales, el viudo que se ha vuelto a casar no se considera apto para ejercer algunos ministerios eclesiales, como el episcopado, el presbiterado y el diaconado (1 Tim 3,2.12, Tit 1,6). Igualmente la viuda casada de nuevo no puede pertenecer al orden de las viudas (1 Tim 5,9). Cf. ADNES, P , o.c , 57.

[18] Los Padres son en general más favorables al estado de viudez que al segundo matrimonio, pero algunos extreman sus posturas en este punto. Atenágoras († 170) equipara el segundo matrimonio al concubinato; *Legatio*, 33. PG 6, 968. Todos los Padres de la Iglesia antigua reprueban las segundas nupcias: Justino y Atenágoras, Tertuliano, Orígenes, Clemente de Alejandría, Basilio de Cesarea, Ambrosio, Agustín Epifanio es una excepción (*Haereses* 59,6) Tertuliano desaconseja, aunque no condena las segundas nupcias, antes de ser montanista, en la obra *Ad uxorem*, dirigida a su mujer; posteriormente, niega su legitimidad; *De monogamia* 9 PL 2, 924; *De pudicitia* 16 PL 2, 1012. Cf ADNES, P , o c., 92-94

Los concilios del siglo IV condenan esta tendencia amparada por el novacianismo

[19] Gregorio Nacianceno califica como tolerables a las segundas nupcias, ilegales a las terceras e inmundas a las cuartas, *Oratio* 37,8 PG 36, 291 El problema es fuente de polémica entre los griegos A finales del siglo VIII, la emperatriz Irene prohíbe el tercer matrimonio y declara nulo el cuarto Su hijo León confirma esta disposición en su *Novela 90*, pero luego se casa él mismo por cuarta vez provocando violentas disputas En el año 920, el Sínodo de Constantinopla declara nulo el cuarto matrimonio y permite el tercero con algunas limitaciones El papa Inocencio IV dice, dirigiéndose a los griegos, que no desprecien las «segundas, terceras y ulteriores nupcias», aunque los presbíteros no deben bendecirlas, Carta *Sub catholicae professione* (a 1254), al Legado de la Sede Apostólica entre los griegos (EF, 130) El II concilio de Lyon reconoce la licitud de las segundas y terceras nupcias (D 465, EF, 131). Cf. GAUDEMET, J., o c , 85-88; WAL, N VAN DER, *Concilium* 55 (1970), 241-242, MELIA, E., «El vínculo matrimonial a la luz de la teología sacramental y de la teología moral de la Iglesia ortodoxa», en VV AA , *Matrimonio y divorcio*, o c , 190

Ver c.12, nota 12.

[20] Ver c.6, nota 27. El caso de matrimonio mixto contemplado por Pablo es el de un matrimonio contraído antes de que uno de los esposos se haga cristiano No es seguro que la permisión de Pablo se extienda a la posibilidad de contraer nuevo matrimonio, pero queda claro que Pablo pone en este caso el valor de la fe por encima del valor del matrimonio contraído entre no cristianos

Los Padres tienen también en cuenta esta situación Agustín permite al cristiano abandonar a su cónyuge no cristiano, basándose en el argumento de que dicha unión carece de «vera pudicitia» (*De adult coniug* 1, 19). Jerónimo, por el contrario, sólo

matrimonio contraído por un cristiano con una persona no bautizada, los Padres y concilios manifiestan su oposicion [21]

El mayor problema que se plantea la Iglesia ya desde sus origenes en relación al matrimonio es el que se refiere al derecho de un cristiano a separarse de su consorte, partiendo de situaciones que pueden considerarse como una excepción al principio general de que la unión matrimonial es para siempre [22] La legislación mosaica contemplaba una excepcion y el evangelio de Mateo introduce también una cláusula en las palabras de Jesus en contra del divorcio La literatura cristiana de los primeros siglos concede gran importancia a este problema [23] Los primeros concilios fijan determinadas penas para aquellos esposos que, abandonando a su mujer, se casan de nuevo [24]

consiente que el cristiano abandone a su consorte infiel si este se niega a convivir con el Cf GAUDEMET, J , o c , 71

[21] Tertuliano califica como adultera esta union, *Ad uxorem* 2,3 Cipriano la considera una falta grave, *De lapsis* 6 y 9 Ambrosio, Jeronimo y Agustin no la aceptan, si bien consideran que estas uniones son inevitables en una sociedad en que viven mezclados cristianos y paganos Los concilios las rechazan e imponen castigos penitenciales contra ellas, pero no las consideran nulas

El concilio de Elvira (a 306) se opone a los matrimonios con paganos, judios y hereticos Los reyes visigodos, a partir de la conversion de Recaredo (a 589), imponen a los judios el matrimonio cristiano Los concilios toledanos prohiben los matrimonios con judios A partir del siglo VIII-IX, el problema se plantea tambien en España con los musulmanes No obstante, puede decirse que en la España medieval conviven tres formas religiosas de matrimonio Eulogio de Toledo (a 859) habla de Aurelio, hijo de un arabe y una madre cristiana Cf BOROBIO, D , *Inculturacion* , o c , 47-49, GAUDEMET, J , o c , 67

[22] Pablo dice expresamente «La mujer esta ligada a su marido mientras el viva, mas, una vez muerto el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero solo en el Señor» (1 Cor 7,39) Tambien, en Rom 7,2 3 El principio de la union para siempre es incontrovertible en la tradicion biblica y cristiana Por eso el problema se plantea en la practica como «excepcion» al principio Ver c 6, apartado sobre «Matrimonio y santidad de vida»

[23] Sobre este tema, remitimos al lector al c 11, titulado «Matrimonio indisoluble»

[24] El problema aparece ya en el concilio de Jerusalen (Hech 21,25) Ver c 11, notas 33 y 34

A partir del siglo IV, dentro de una sociedad cristianizada, tambien la legislacion civil se ocupa del divorcio En los codigos de Constantino y de Justiniano, la cautividad prolongada puede ser motivo de divorcio Una constitucion de Constantino del año 331 admite, entre otras causas el adulterio como causa de divorcio En Oriente, una constitucion del año 439 dice que «los matrimonios que se constituyen mediante el consentimiento no pueden romperse mas que mediante el libelo de repudio» La legislacion de Justiniano da muestras de incertidumbre en este punto Varias constituciones del año 528-533 son amplias al respecto En el año 542 se limitan las causas que pueden dar lugar al divorcio

Cf GAUDEMET, J , o c , 75-84, 99 105 ADNES, P , o c , 87, K RITZER K , «El derecho profano », a c , 226 235, GARCIA Y GARCIA, A , «La indisolubilidad matrimonial en el primer milenio, con especial referencia a los textos divorcistas», en VV AA , *El vinculo matrimonial*, o c , 117-164

Los pueblos germánicos que irrumpen en la vida de Occidente a partir del siglo V tienen sus propias normas y tradiciones en lo que se refiere al matrimonio [25] Durante los siglos VI-VIII, la legislación eclesiástica se enfrenta a graves problemas sociales, como el incesto o el rapto, y a las separaciones matrimoniales o nuevas uniones de los esposos divorciados [26] Los libros penitenciales muestran también su preocupacion por las situaciones irregulares de los esposos [27] La epoca carolingia se caracteriza por la estrecha relacion que existe entre el poder secular y la Iglesia El derecho civil se hace auxiliar de la legislación conciliar y pontificia [28]

[25] Los pueblos germanos reconocen dos formas de contraer matrimonio una oficial y solemne, en la que las familias de los futuros esposos conciertan el matrimonio y se intercambian importantes regalos, y otra de rango menor, que reconoce el concubinato de hecho La primera se realiza en dos tiempos la «desponsatio» *(Verlobung)* y la «traditio» *(Trauung)*

A partir del siglo VI, la legislacion germanica tiene una doble direccion, hacia el orden civil o secular y hacia el orden eclesiastico La legislacion civil es de dos tipos la que va dirigida a los pueblos ya instalados de tradicion romana (galo romana, italiana, hispano-romana) y la que se dirige a la poblacion de origen germanico Las leyes «barbaras» admiten ampliamente el divorcio, una de las causas para obtenerlo puede ser el consentimiento mutuo Cf ZEUMER, K (ed), *Leges Visigotorum* (Monumenta Germaniae Historicae Legum sectio I/1) (Hannover 1973), 33-464, VIVES, J, *Concilios visigoticos e hispano romanos* (Barcelona-Madrid 1963)

Segun Borobio el matrimonio en la epoca visigotica tenia tres etapas la «petitio» la «desposatio» y la «nuptiarum festa celebritas» Cf *Inculturacion* , o c , 47, GAUDEMET, J , o c , 96-99, 106-107, ID , «El vinculo matrimonial Incertidumbre de la Alta Edad Media», en *Matrimonio y divorcio* (Salamanca 1974), 85 110 (espec , p 100 101)

[26] Los concilios reaccionan contra el laxismo de las costumbres El concilio de Orleans (a 533) condena a los esposos que se separan por enfermedad de uno de ellos (c 16) Cf GAUDEMET, J , *Le mariage en Occident* o c , 106-107, 120-123 Ver c 11 nota 25

[27] Los libros penitenciales se fijan sobre todo con detalle en los pecados que deben ser expiados por la penitencia A traves de ellos puede apreciarse la importancia que se da en esta epoca a las faltas en materia de matrimonio No contienen propiamente una doctrina matrimonial, aunque siguen determinados principios como el de que el fin de la union matrimonial reside en la procreacion El penitencial de Vinnian, uno de los mas antiguos, afirma rotundamente que «el matrimonio sin continencia es pecado»

A diferencia de los penitenciales irlandeses de los siglos VI-VII que no admiten el nuevo matrimonio del conyuge separado para los penitenciales anglosajones del siglo VIII la impotencia del marido legitima la disolucion del matrimonio (p 132) El Penitencial de Teodoro (c 750) permite al esposo abandonar a la mujer adultera y casarse de nuevo (no asi a la mujer a quien le es infiel su marido) El Penitencial de Egbert, de la misma epoca, autoriza a la mujer abandonada por su marido a casarse de nuevo despues de cinco o siete años, contando con la licencia de su obispo, pero la mujer es considerada como adultera Los penitenciales mas tardios (s IX-X) son mas estrictos por lo que se refiere a las penas contra los que infringen el principio de la indisolubilidad Cf GAUDEMET, J , «El vinculo », a c , 102 103, ID , *Le mariage* , o c , 129 132, ADNES, P , o c 90, LE BRAS, G , «Penitentiels», *DTC* 12 (1933), 1160 1179, KOTTJE, R , «Ehe und Eheverstandnis in der vorgratianischen Bussbuchern», *Love and Marriage* (Louvain 1982), 18-40 Ver c 11, nota 31

[28] En la epoca carolingia se produce una estrecha colaboracion entre el poder civil

A lo largo de la Edad Media, la Iglesia defiende denodadamente el principio de la indisolubilidad del matrimonio [29] Pero la idea acerca de los elementos constitutivos del matrimonio cristiano no aparece clara La doctrina que pone en el consentimiento de los esposos el factor decisivo para la constitucion del matrimonio resulta insuficiente para resolver algunos casos matrimoniales [30] Lentamente se va afianzando la idea de que, además del consentimiento, se requiere la copula para que el matrimonio deba ser considerado totalmente indisoluble [31] Por lo demás, las colecciones canónicas dedican al matrimonio un lugar preferente [32].

y el eclesiastico Los soberanos desean implantar la disciplina cristiana y la competencia jurisdiccional de la Iglesia alcanza gran desarrollo

El derecho eclesiastico adquiere un exagerado crecimiento, especialmente en algunos capitulos como el dedicado a los «impedimentos matrimoniales» Segun Ritzer, el IV concilio de Letran (a 1215) «reduce a unos limites aceptables» dichos impedimentos Cf KITZER, K , «El derecho profano », a c , 229-230, GAUDEMET J , *Le mariage en Occident*, o c , 119-123

En la antigua historia del Reino de Leon hay ejemplos de este desbordamiento de la intervencion de la Iglesia en asuntos matrimoniales Uno de ellos es el que afecta a la gran reina D.ª Berenguela, casada con el rey leones Alfonso IX, que tuvo que separarse de su esposo despues de haber tenido con el varios hijos, entre ellos Fernando III el Santo, a causa del impedimento de consanguinidad Cf FLOREZ, E , *Reinas de España* I (Madrid 1959), 443-477

[29] El siglo IX conoce el resurgir del renacimiento carolingio Los concilios de Friul (a 796) y Nantes (comienzos del s IX) rechazan el divorcio, tanto para el varon como para la mujer El papa Zacarias se pronuncia en favor de la indisolubilidad absoluta en carta al rey Pipino (PL 89,934) Juan VIII (872-882), en una carta dirigida al arzobispo de Inglaterra, Edered, no admite el divorcio por causa de adulterio (PL 126,746) Cf GAUDEMET, J , o c , 120 Ver c 11, nota 35

[30] En los años 860 870, el arzobispo de Reims, Hincmaro, consejero de Carlos el Calvo, tiene que intervenir en graves asuntos matrimoniales que afectan a la familia imperial y a personajes de alto rango Uno de ellos es Lotario II, que alega determinadas causas para probar la nulidad de su matrimonio con Teutberga y poder casarse con su concubina Waldrada A ello se opone el papa Nicolas I

Posteriormente es Esteban, casado con una hija del conde de Toulouse, quien pide la disolucion de su matrimonio antes de haber llegado a la consumacion Los obispos de Aquitania piden consejo a Hincmaro, que defiende en su respuesta *(De nuptiis Stephani)* la indisolubilidad del matrimonio, pero afirma al mismo tiempo que, faltando la consumacion, no existe propiamente el «sacramentum» y el matrimonio no puede considerarse indisoluble, HINCMARO, *De divortio Lotharii* PL 125, 623-772 Cf GARCIA Y GARCIA, A , «La indisolubilidad matrimonial en el primer milenio, con especial referencia a los textos divorcistas», en VV AA , *El vinculo matrimonial*, o c , 156, nota 117, GAUDEMET, J , o c , 125-128, GODEFROY, L , «Le mariage au temps des Peres», *DTC* 9 (Paris 1927), 2118 2123, RINCON, T , o c , 67 85

[31] «Durante el siglo XII se discute entre teologos y canonistas si lo esencial para la constitucion del matrimonio es el consentimiento de los esposos o la consumacion del matrimonio El derecho romano lo fija en el consentimiento «consensus facit nuptias» (ULPIANO, *Digesto* I, 17, 30) Los Padres se atienen al mismo principio, con alguna excepcion (ver nota 2 anterior) En cambio, las costumbres germanicas exigen la copula

Segun el canonista Yvo de Chartres, basta el consentimiento para constituir el

La conducta práctica de la Iglesia oriental, en lo que se refiere a la disciplina y al derecho matrimonial, se atiene en general a lo establecido en la legislación civil El Código de Justiniano, que reactualiza a mediados del siglo VI el antiguo derecho romano, reconoce el divorcio en determinados casos, especialmente el adulterio [33]. Las dificultades para conciliar esta conducta con el principio de la indisolubilidad, defendido en general por la antigua tradición oriental, se resuelven apelando al principio de la cristiana benignidad hacia situaciones que exigen una solución pastoral [34]

El matrimonio en el magisterio y en la predicación de la Iglesia

Está muy generalizada la idea de que la enseñanza sobre el matrimonio, desde la época de san Agustín hasta los tiempos de la Es-

matrimonio, pero la copula supone un complemento a la realidad del vinculo El teologo Hugo de San Victor considera que existe verdadero matrimonio y verdadero sacramento, aunque no se siga la union carnal (ver c 9, nota 14) Graciano y los canonistas en general (incluido el profesor de Bolonia, Rolando Bandinelli, luego papa Alejandro III) siguen el principio de que el matrimonio, para ser perfecto, ha de ser «ratum» (a traves del consentimiento) y «consummatum» (a traves de la copula) Pedro Lombardo y gran numero de teologos insisten en el valor exclusivo del consentimiento Con las *Decretales* de Gregorio XI triunfa practicamente la tesis de los canonistas Cf DELHAYE, PH , «Sacramentum, vinculum, ratum et consumatum» *Concilium* 55 (1970), 246-247), ADNES, P , o c , 100 105, LE BRAS, G , a c , 2129-2137, GAUDEMET, J , o c , 174-177, RINCON, T , o c , 85s y 213s, CANTELAR, F , «La indisolubilidad en la doctrina de la Iglesia desde el siglo XII hasta Trento», en VV AA , *El vinculo matrimonial*, o c , 166 172

[32] A comienzos del siglo XI, el *Decreto* de Burchard de Worms toca temas relacionados con el matrimonio en los libros VII, IX y XVII (PL 140) A finales del mismo siglo, Yvo de Chartres dedica al matrimonio la parte VIII del *Decretum* (1093-1094) PL 161, mas tarde, reordena parte de esta materia en la obra *Panormia* El *Decreto* de Graciano servira de base de comentario del derecho canonico a partir del siglo XII Las *Decretales* del papa Gregorio IX (a 1234) dedican al matrimonio el cuarto de los cinco libros Cf GAUDEMET, J , o c , 141-145, LE BRAS, G , a c , 2149-2162

[33] El emperador Justiniano dispone que el conyuge culpable de adulterio y los esposos que infringen la ley contra el divorcio por mutuo acuerdo sean recluidos en un monasterio Solo a partir del siglo VIII, en tiempo de los emperadores iconoclastas, se pone en relacion el derecho al divorcio, con la excepcion sobre el divorcio del evangelista Mateo Las causas que se equiparan a la «porneia» son varias En la practica, la aplicacion de esta legislacion tiende a ser amplia Cf WAL, N VAN DER, «Aspectos de la evolucion historica en el derecho y la doctrina (Influencia del derecho profano sobre la interpretacion eclesiastica del matrimonio en Oriente)», *Concilium* 55 (1970), 236-237

[34] N van del Wal alude al principio de la «oikonomia», por el que se tiende a «suavizar los preceptos biblicos demasiado estrictos, cuya aplicacion obligada habria de causar fricciones demasiado grandes en la imperfecta sociedad humana» (a c , 240)

La tradicion oriental reconoce el sentido sacramental que tiene la union del matrimonio cristiano y lo defiende con firmeza Pero al mismo tiempo admite el divorcio en determinados casos, como una concesion a la humana fragilidad o a la inocencia del que ha creido obrar rectamente Ver c 12, nota 14

colástica, ofrece pocas novedades. Se trata ciertamente de un período de escasa creación intelectual. Pero no faltan en él grandes personajes e importantes obras que sirven de puente de la mejor tradición de la Iglesia y son a la vez portavoces y transmisores de la fe y vida cristiana de su tiempo. El matrimonio constituye una realidad humana y cristiana que en ningún momento deja de ser objeto de atención y de preocupación de los pastores de la Iglesia o de quienes se sienten de algún modo responsables de su misión evangelizadora.

La enseñanza viva de la Iglesia, tal como se ejerce tanto a través de su magisterio conciliar y episcopal como por medio de la palabra y de los escritos de los predicadores del Evangelio, es una fuente de información de suma importancia para conocer la doctrina de la fe sobre el sacramento del matrimonio durante los siglos que van desde la época de los Santos Padres hasta el inicio de la reflexión escolástica. Las alusiones que los obispos y los papas hacen al matrimonio están con frecuencia motivadas por la difusión de corrientes doctrinales o movimientos heréticos que se apartan de la Tradición cristiana. En este sentido, las intervenciones de la Iglesia se fijan ordinariamente en puntos controvertidos de la doctrina matrimonial. La consideración del matrimonio como sacramento no aparece de forma expresa en la enseñanza conciliar hasta el siglo XII [35].

A lo largo del siglo XIII, diversos concilios, en especial el II de Lyon (a. 1274), XIV ecuménico, incluyen el matrimonio en la lista de los siete sacramentos [36]. El concilio ecuménico de Florencia (a.

[35] Las intervenciones de los papas y concilios en relación con la institución matrimonial suelen fijarse en la defensa de la bondad del matrimonio y la condena de aquellas herejías que lo niegan, en la exclusión del adulterio y otras causas aducidas como motivo para la ruptura del matrimonio y en la condena del divorcio, en las causas que constituyen un impedimento para contraer matrimonio y en aspectos relativos a la forma de contraer el matrimonio Otros temas relacionados con éstos son el aborto o infanticidio, las promesas matrimoniales, los matrimonios clandestinos, las segundas nupcias Cf *EF* 17-141

Entre los concilios de los siglos XI y XII de mayor interés para el tema del matrimonio, hay que citar algunos El sínodo regional de Arras (a.1025) se detiene a exponer la doctrina cristiana sobre la institución del matrimonio, que considera como querida por Dios *(EF*, 90-95) Los concilios de Toulouse (a 1119), II de Letrán (a.1139) y de Verona (a 1184) condenan las herejías (cátaros y albigenses) que niegan la legitimidad del matrimonio *(EF*, 102-104, 112, D 402 DS 761). Los dos últimos citan el matrimonio juntamente con otros sacramentos. Ver c 7, nota 17; notas 24, 26 y 29 de este capítulo; c 9, nota 3.

[36] La «Profesión de fe», impuesta por el papa Gregorio X al emperador Miguel Paleólogo en este concilio (a.1274), afirma que «hay siete sacramentos» y enumera entre ellos el del matrimonio en penúltimo lugar, antes de la «extremaunción» (D 465). Con anterioridad al concilio II de Lyon, en el año 1210, el papa Inocencio III envía una Profesión de fe a las provincias donde residen los valdenses, en la que el matrimonio figura al final de la lista de los siete sacramentos (D 424) Despues del concilio II de Lyon, el papa Juan XXII, en la constitución *Gloriosam Ecclesiam* (a 1318), dirigida

1439) expone con amplitud la enseñanza escolástica sobre el sacramento del matrimonio. El matrimonio, según el *Decreto pro Armenis*, es «el séptimo sacramento», «signo de la unión de Cristo y la Iglesia» [37].

La enseñanza de la Tradición cristiana sobre el matrimonio forma parte de la misión pastoral de las iglesias locales y se desarrolla de forma ordinaria a través de la predicación y otros medios de instrucción del pueblo. La enseñanza de los Padres va dirigida en su mayor parte a formar y exhortar a los fieles. Los sermones dirigidos al pueblo constituyen uno de los principales fondos de la literatura patrística y también de la literatura cristiana de la Edad Media [38]. En la primera mitad del siglo VI, el obispo Cesáreo de Arlés dedica algunos de sus sermones a exponer las exigencias morales del matrimonio cristiano [39].

contra los errores de los «fraticelli», llama al matrimonio «coniugii venerabile sacramentum» (*EF*, 134).

[37] La bula *Exultate Deo*, dirigida a los Armenios, expone ampliamente la doctrina católica sobre los sacramentos, de acuerdo con la enseñanza de Tomás de Aquino (D 702). El Doctor Angélico iba camino del concilio II de Lyon, cuando le sorprendió la muerte, el 7 de marzo de 1274 Según el *Decreto para los Armenios*, la causa eficiente del matrimonio es el consentimiento mutuo, expresado «per verba de praesenti» Los bienes del matrimonio son tres el primero la prole, el segundo la fidelidad, el tercero la «indivisibilidad del matrimonio, que significa la unión indivisible que existe entre Cristo y la Iglesia» El Decreto admite la posibilidad de la separación matrimonial, pero no la disolución del vínculo

[38] Los sermones del segundo domingo después de la Epifanía, en que se leía el evangelio de las bodas de Caná, están llenos de consideraciones acerca de la dignidad y santidad del matrimonio. Según Le Bras, los predicadores invitan a los confesores a hacer a los esposos las recomendaciones particulares que ellos no pueden hacer a un auditorio numeroso Los escritos de carácter moral para uso de los confesores son numerosos en en la Edad Media Cf LE BRAS, G , a.c , 2168-2169.

[39] El obispo de Arlés trata de responder a las dificultades que supuestamente le presentan los feligreses en orden a vivir la castidad. Se dirige a los no casados y reprocha en especial a los varones que sigan una conducta contraria a la que exigen a las mujeres con las que desean casarse (43,3) Son muchos los que no se avergüenzan de tener una concubina antes de tomar la esposa legítima (43,4-6). Se dirige también a aquellos esposos que encuentran la excusa de que su condición de vida (los negocios, el servicio real) les obliga a vivir apartados de su mujer «Si el rey puede matar a quien deserta de las armas por volver a su mujer, así Dios puede condenar al castigo eterno a aquel que comete adulterio» (43,7).

«Así como nadie entraría en el templo con un vestido lleno de manchas, no sé con qué conciencia puede un hombre manchado por la lujuria acercarse al altar sin temor.. » (44,6) Al final del sermón 44, dedicado a la práctica de la castidad conyugal, el obispo Cesáreo pide perdón a sus hermanos porque se atreve a darles estos consejos, lo que hace —dice— mirando a su salvación y con gran temor y temblor (44,8) Cf. CESAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple* 2 (París 1978). SC 243 (trad -notes, DELAGUE, M.-M.) Sermo 43, «Exhortation á conserver la chasteté conjugale», p 310-325, sermo 44, «De la chasteté á conserver même avec son epoux», p 326-343

El papa Gregorio Magno († 604) defiende el principio de la unión indisoluble del matrimonio ante los distintos casos que se le plantean [40]. San Isidoro († 636) recopila y ordena con mano maestra el acervo cultural de la tradición cristiana sobre el matrimonio [41]. A lo largo de la Edad Media, aparte de la literatura que pertenece propiamente al campo del magisterio eclesiástico, del derecho canónico o de la teología escolástica, no faltan testimonios que se fijan en el significado sacramental del matrimonio o en sus aspectos bíblicos y morales [42].

Conclusión

A través de estos datos, podemos ver cómo para los cristianos y para la Iglesia el matrimonio constituye desde un principio un hecho de vida que tiene especiales consecuencias y exigencias en el plano de la fe y de la vida cristiana. Así se deduce de la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la unión del varón con la mujer, de las palabras de Jesús oponiéndose al divorcio y de la doctrina de Pablo

[40] En oposición a la ley civil (Código de Justiniano), que admite como causa de ruptura del matrimonio la entrada en religión de uno de los cónyuges, defiende Gregorio Magno el derecho del cónyuge a mantener la unión matrimonial, si así lo desea Cf. LE BRAS, G , a.c., 2116-2117. San Gregorio se refiere al matrimonio en *Reg past* 3,27: PL 77, 101-104, *Obras de San Gregorio Magno* (Madrid 1958), 204-207; ver también, en *Hom* 36 y otras homilias y cartas (EF 45-57).

[41] San Isidoro se refiere al matrimonio en las *Etimologías* 9, 7: PL 82 y en *De eccles off.* 2, 20 PL 83. El obispo de Sevilla resume así la doctrina sobre los fines del matrimonio, que se ha hecho clásica «Tres son los motivos por los que se puede tomar mujer: el primero, para tener descendencia, sobre ello leemos en el Génesis. "Y los bendijo diciéndoles· creced y multiplicaos". El segundo motivo es la ayuda, acerca de esto se dice en el Génesis "no es bueno que el hombre esté solo; proporcionémosle una yuda que se le asemeje". El tercer motivo es la incontinencia, por lo que dice el Apóstol que "el que no tenga el don de la continencia, que se case"», *Etymol* 9,7,27 PL 82, 367. Cf SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* I ed. latino-castellana, preparada por J. Oroz Reta (BAC, Madrid 1982), 801

Sobre el matrimonio en S. Isidoro, cf. BIDAGOR, R., «Sobre la naturaleza del matrimonio en San Isidoro de Sevilla», *Miscellanea Isidoriana* (Roma 1937), 253-285, CARPIN, A., «Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale Da Isidoro di Siviglia a Tommasso d'Aquino», *Studio Domenicano* (Bologna 1991), 29-46.

[42] RABANO MAURO († 856), *De Universo* 7, *De coniugiis* PL 111, 191s. A mediados del siglo X, el obispo de Verona, Raterio, trata el tema del matrimonio desde una perspectiva moral, siguiendo principalmente las huellas de Agustín, *Libri VI Praeloquiorum*: CCSL 46 (1984) Entre los comentarios bíblicos, puede destacarse el que hace Bruno Cartujano († 1101) al texto de la carta a los Efesios sobre el matrimonio Bruno entiende el «bonum sacramenti» de san Agustín como «figura veri coniugii Christi et Ecclesiae» El efecto («res») del sacramento del matrimonio es la unión de Cristo con la Iglesia. Cristo es esposo en un doble sentido en cuanto asume la «carne humana» en su persona y en cuanto se une a su esposa la Iglesia, *Expositio in Epist ad Eph.* 5: PL 153, 346 Cf. RINCON, T., o c., 27-64; 113-118.

sobre el significado del matrimonio a la luz del misterio de la Iglesia y de la condición de los bautizados.

En un principio la Iglesia no interviene propiamente en la celebración del matrimonio de los cristianos, pero desea tener conocimiento de la decisión tomada por sus hijos de contraer matrimonio. Ello tiene importancia en un doble sentido: en primer lugar, el matrimonio está llamado a cumplir la voluntad divina de que crezca la familia humana y de que la pareja se ayude mutuamente; en segundo lugar, la unión que el matrimonio crea entre los esposos tiene un carácter sagrado e irrevocable. Con el tiempo la Iglesia presta una atención cada vez mayor a la celebración misma del matrimonio cristiano y sobre todo a la defensa de la dignidad del matrimonio y de las exigencias morales que de él se derivan.

El incremento de la intervención de la Iglesia en el matrimonio de los cristianos cuenta además con otros factores que van relacionados con el desarrollo mismo de las instituciones de la Iglesia y de sus relaciones con el Estado. Tanto en el campo de la liturgia como del derecho, la presencia de la Iglesia se hace cada vez más extensa y tiende a abarcar los diversos aspectos celebrativos, jurídicos y sociales de la realidad matrimonial. En una sociedad de base eminentemente cristiana, en la que el poder civil se encuentra muy debilitado y pendiente de otras realidades sociales, la Iglesia está especialmente dotada para ejercer las funciones que en el pasado cumplían otras instituciones públicas.

La creciente atención que a lo largo de la Edad Media prestan al matrimonio los Padres, los obispos y concilios, los papas, los predicadores, los confesores, los autores de los libros litúrgicos, de las colecciones canónicas, de los comentarios bíblicos y morales, parten del supuesto de que la unión matrimonial es una realidad que tiene que ver con la fe cristiana, con la gracia del bautizado, con el amor de Cristo y con la misión de la Iglesia. La atención de unos y de otros se siente movida por preocupaciones diversas, de tipo moral o doctrinal, pastoral o espiritual, exegético, místico, jurídico o litúrgico.

El tema de la sacramentalidad del matrimonio no está presente de forma explícita en la literatura cristiana de la Edad Media hasta el siglo XII, momento en que se desarrolla la teología escolástica de los sacramentos. Pero la consideración del matrimonio como realidad sagrada, que tiene unos fines propios fijados por Dios, que produce unos efectos irrevocables en los contrayentes, que debe ser asumida de acuerdo con unas exigencias morales objetivas, que es bendecida por Dios y santificada por Jesucristo, inspira constantemente la reflexión de la Tradición cristiana.

CAPÍTULO IX

EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO EN LA ESCOLASTICA

BIBLIOGRAFIA

ABELLÁN, P., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada 1939); BALDANZA, G., «Matrimonio», *DTI* 3 (Salamanca 1982), 486-496; DUSS-VON WERDT, J., «El matrimonio como sacramento», *MyS* 4/2 (Madrid 1975), 410-436; LANDGRAF, A. M., *Introducción a la historia de la literatura de la Escolástica incipiente* (Barcelona 1956); LE BRAS, G., «La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille» «Mariage», *DTC* 9 (París 1927), 2123-2317; RAHINHARDT, H. J. F., *Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon* (Münster 1974); RONDET, H., *Introducción a la teología del matrimonio* (Barcelona 1962); ROGUET, A.-M., «Essai de synthèse théologique», *MD* 50 (1957), 70-87; ZEIMENTZ, H., *Die Ehe nach der Lehre der Früscholastik* (Düsseldorf 1973); TRAETS, C., «Orientations pour une théologie des sacrements», *QL* 53 (1972), 97-118 (trad. en *SelT* 47 [1973], 210-220).

Introducción

Algunas de las escuelas monásticas y episcopales que comienzan a crearse en Europa a partir del siglo VIII dan lugar en el siglo XII al desarrollo de una extensa y rica literatura teológica de la que nacen en el siglo siguiente las grandes Sumas de Teología. El trabajo de reflexión teológica que se inicia a comienzos del siglo XII con las escuelas y los nuevos maestros de teología presenta características nuevas en relación con la tradición docente y literaria anterior. No se limita a recoger y transmitir la doctrina del pasado, sino que trata de sistematizar el contenido de la fe en base a un proyecto teológico general en el que se analizan y exponen las cuestiones particulares, teniendo en cuenta las diversas opiniones y razonando las conclusiones [1].

[1] Hasta comienzos del siglo XII, la enseñanza de la teología en la mayoría de las escuelas monásticas y episcopales seguía ateniéndose al orden clásico del comentario bíblico, que consistía en la lectura, interpretación y aplicación de las Sagradas Escrituras. San Isidoro de Sevilla adopta ya cierto orden sistemático en la exposición doctrinal que hace en su obra *Libri tres Sententiarum* (PL 83). Escritores originales como Hugo de S. Víctor, Algerio de Liège, Gilberto Porretano, son tributarios del derecho canónico en lo que se refiere a la documentación patrística. Cf. GHELLINCK, J. DE, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruges, Bruxelles, París 1948), 60.

La doctrina sobre el sacramento del matrimonio se perfila ya en sus líneas básicas en los escritos teológicos de mediados del siglo XII, conocidos bajo el nombre de «sentencias» que, juntamente con las obras de Hugo de San Víctor, sirven de fuente a los libros de *Sentencias* de Pedro Lombardo. En estos autores se percibe un nuevo estilo de enseñanza que, basándose en la doctrina de la Escritura, de los Padres y del Magisterio de la Iglesia, desarrolla de forma lógica y razonada las diversas cuestiones teológicas. La doctrina expuesta por san Agustín acerca de los tres bienes del matrimonio —«proles, fides, sacramentum»— sirve de fundamento para la reflexión de los «nuevos maestros» de teología, que contribuyen de forma decisiva al desarrollo del tratado teológico de sacramentos.

Entre los principales maestros de «sentencias», precursores de la teología escolástica, se destacan Anselmo de Laon, Guillermo de Champeaux y Abelardo. La doctrina sobre el matrimonio de la escuela de Anselmo de Laon tiene el mérito de ser la primera exposición de carácter sistemático que conocemos acerca del sacramento del matrimonio. Entre las cuestiones que abordan estos escritos, figuran los principales temas de la teología del matrimonio [2]. El maes-

El proyecto teologico seguido por la escuela de Anselmo de Laon y adoptado por Hugo de San Víctor se atiene al orden histórico-bíblico de la salvación Trinidad, Creación, Redención y Sacramentos Abelardo, el primer autor que utiliza el termino «theologia» en sus obras, adopta en la *Theologia scholarium* un esquema de tipo logico que sigue su escuela «fides, caritas et sacramenta» En estos distintos proyectos de las dos grandes escuelas de la Pre-escolástica, se configura ya de forma unitaria el tratado de sacramentos Cf Florez, G , «El tratado de sacramentos en la Escuela de Anselmo de Laon», *StLeg* 24 (1983), 19-20)

[2] Durante una treintena de años, Anselmo fue maestro de la escuela episcopal de Laon Muere el 15 de julio de 1117 La colección anselmiana conocida como *Sententiae Anselmi* trata el tema del matrimonio en dos ocasiones, antes del bautismo y después de hablar de los demás sacramentos Cf Bliemetzrieder, F , «Anselmus von Laon systematische Sentenzen», *BGPhM* 18, 2/3 (Munster 1919), 112-113 y 129-151 Bliemetzrieder publica tambien un breve tratado sobre el matrimonio de la escuela anselmiana, que comienza por las palabras, «Coniugium est secundum Ysidorum», *RThAM* 3 (1931), 274-287

En otra coleccion anselmiana, publicada por H Weisweiler *(Dubitatur a quibusdam)*, aparece un tratado sobre el matrimonio, que comienza por las palabras «Decretum Dei fuit» Cf Weisweiler, H , «Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken», *BGPhM* 33,1/2 (1936), 361-379 Este mismo autor da a conocer un nuevo fragmento sobre el matrimonio, titulado «De Coniugio», de la coleccion anselmiana, «Deus de cuius principio et fine tacetur», en *RThAM* 5 (1933), 270-274, que contiene un tratado sobre el matrimonio

O Lottin recoge a su vez textos tardíos sobre el mismo tema de la colección «Sententiae Atrebatenses», en *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* 5 (Gembloux 1959), 434-439

Sobre estas cuestiones, cf Le Bras, G , a c 2140-2143, Landgraf, A M , o c , 89-103, Weisweiler, H , «L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux», *RThAM* 4 (1932), 237-269, 371-3391, 3 (1936), 325-341, Florez Garcia, G , «El tratado de sacramentos en la Escuela de Anselmo de Laon», *StLeg* 24 (1983),

tro Abelardo y los escritos de «sentencias» dependientes de su escuela prestan menor atención al sacramento del matrimonio [3].

El tratado sobre el sacramento del matrimonio

El tratado de la escuela anselmiana, tal como lo conocemos a través de las distintas colecciones, se atiene a un esquema común que se aplica al matrimonio al igual que a los demás sacramentos, en el que figuran las siguientes cuestiones: 1) origen e institución del matrimonio; 2) fines del matrimonio; 3) bienes; 4) cuestiones relativas a la forma y efectos del matrimonio [4]. Según el tratado anselmia-

11-79, Id, «Los sacramentos de la Penitencia y del Matrimonio en la Escuela de Anselmo de Laon», ib, 26 (1985), 133-166

[3] Las verdaderas *Sentencias* de Abelardo, no han podido encontrarse hasta ahora Según Le Bras, la literatura sentenciaria de la escuela de Abelardo ha contribuido poco al desarrollo de la doctrina matrimonial, a c, 2143-2144 Las «sentencias» de la escuela abelardiana fueron escritas a finales de la primera mitad del siglo XII Entre ellas, solamente las Sent Parisienses y las Sent Hermanni dedican un pequeño espacio al matrimonio Ambas consideran al matrimonio sacramento, pero no en el mismo sentido que los demás sacramentos Segun el maestro Hermann, el sacramento del matrimonio es un «remedio» contra el mal, «etsi bonum non conferat», *Epitome* 31 PL 178, 1745 Cf Ostlender, H, *Florilegium patristicum* 19 (Bonn 1929), 44-47, PL 178, 1745-1747 *Epitome theologiae christianae*, Id, «Die Sentenzenbucher der Schule Abaelards», *ThQ* 48 (1936), 208-252, Hermans, R, *Petri Abelardi eiusque primae scholae doctrina de sacramentis* (Melichlimae 1965)

La influencia de Abelardo se deja sentir en autores como Roberto Pulo († 1146), Gilberto Porretano († 1154) y Roberto de Melun († h 1167) Cf Le Bras, G, a c, 2143-2144, Landgraf, A M, o c, 103-121 La obra del cardenal inglés Roberto Pulo, *Sententiarum libri VIII*, dedica al sacramento de la confesión los cc 30-41 PL 186, 851-912

[4] «In coniugio vero haec primum attendenda sunt origo et institutio cum modo et causis suis, et bonis principalibus eius », cf Bliemetzrieder, F, *Sent Anselmi*, o c, 129

Al comienzo del estudio de los sacramentos, la coleccion anselmiana dedica al matrimonio un hermoso párrafo, de cuño escolar, que resume en clave trinitaria toda la doctrina matrimonial de la escuela anselmiana «In coniugio figura et vestigium Trinitatis multipliciter invenitur Est enim vir principium unde mulier, uterque vero principium unde procedit tertium Item tres sunt institutiones coniugii, tres causae, tria bona et ad haec tria pertinentia, tria quae obsistunt ad contrahendum coniugium, tria quae faciunt, tria quae contractum disolvunt, et eorum unum ex aliis tribus procedit», ib, 111-113

Según este texto, el varón es el principio del que procede la mujer y ambos son el principio del que procede el hijo, tres son igualmente las instituciones antes del pecado, en tiempos del apostol Pablo y en tiempos de los Padres, tres son las causas o fines del matrimonio propagar la descendencia, evitar la fornicacion y difundir el amor, tres los bienes y lo que a ellos corresponde la fe, la esperanza (de la prole) y el sacramento, tres las cosas que están presentes en la celebración del matrimonio la fecundidad, la pureza y la unión inseparable entre Cristo y la Iglesia, tres las cosas que impiden el matrimonio el voto, el orden y el parentesco, tres las que hacen o causan el matrimonio la manifestación del consentimiento entre las personas legitimadas para

no, el matrimonio se diferencia de los demás sacramentos por el hecho de que fue instituido en el paraíso, antes del pecado original, mientras que los demás fueron instituidos «después del pecado y a causa del pecado». Hay, sin embargo, una segunda institución del matrimonio que tiene por objeto el remediar las consecuencias del pecado [5]. Cristo consagra el matrimonio con su presencia en las bodas de Caná [6].

Según la escuela anselmiana, los males o defectos que se derivan del uso inmoderado del matrimonio «se excusan» gracias a los «bienes» del matrimonio. Las «sentencias» anselmianas siguen fielmente la doctrina agustiniana sobre los tres bienes del matrimonio, «proles, fides, sacramentum» [7]. Se fijan también en la relación que existe entre el «sacramentum» y el fruto o «res sacramenti», profundizando a este propósito en el significado de la sacramentalidad del matrimonio [8]. El tratado sobre el matrimonio que aparece en otras coleccio-

ello, el amor a la prole y la intención de los contrayentes de guardarse fidelidad hasta la muerte, y tres las que lo disuelven el consentimiento que ha de ser «de praesenti», el adulterio y la impotencia

El párrafo termina subrayando que el matrimonio sigue siendo el mismo que el Señor instituyo en un principio y que no se puede hablar de matrimonio cuando falta el amor a los hijos o la intención en los esposos de guardarse mutua fidelidad.

[5] Sólo el sacramento del matrimonio fue instituido antes del pecado «non ad remedium sicut cetera sed ad officium»; *Sent Anselmi*, o c., 129. El tratado anselmiano habla luego de una doble institución la primera, anterior al pecado, en la que Dios instituye el matrimonio «ad officium», y otra, posterior al pecado, en la que el matrimonio sirve «ad remedium», ib., 130. La primera institución mira a la «propagación de la prole», y la segunda, a «evitar la fornicación» Para probar estos asertos, recurre el tratado a la doctrina de Pablo y sobre todo con gran profusión a la de Agustín

[6] *Sent Anselmi*, o c , 129-130

[7] Los «bienes matrimoniales» se citan en las «sentencias» de la escuela anselmiana en este orden «fides, proles, sacramentum» (en el esquema agustiniano, la «proles se antepone a la «fides» ver c.7, nota 27). La «fides» atiende a la protección del vínculo conyugal, la «proles», a prestar a los hijos la atención que se les debe («ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur»), el «sacramentum», a evitar el divorcio; *Sent Anselmi*, o.c , 134 El tratado «Decretum Dei fuit» recoge literalmente las mismas ideas y subraya, siguiendo a san Agustin, que la fidelidad puede ser violada, pero no el sacramento, «quia manet inter coniugatos quoddam vinculum, quod nec separatio localis nec cum altero copulatio separare potest» «sacramentum vero, quantum in se est, nunquam violari potest»; cf. WEISWEILER, H , o c , 365-366.

[8] Al igual que en el bautismo el sacramento es distinto de la «res sacramenti» (el perdón de los pecados), así en el matrimonio; no todos los que han recibido este sacramento tienen el fruto o la «res» del sacramento, por la que los esposos se hacen miembros de Cristo Sólo los «buenos», aquellos que llevan con honestidad el matrimonio y sirven a Dios a través del estado matrimonial, son dignos de la «res sacramenti» Al igual que en la virginidad o el celibato se puede alcanzar un alto grado de bondad o santidad, los esposos, haciéndose miembros de Cristo a través del matrimonio, obtienen cierto grado de perfección; *Sent Anselmi*, o.c., 134-135, *Decretum Dei fuit*, o.c., 366-367.

nes anselmianas se extiende en esta cuestión para explicar que la «santidad» del sacramento sólo se produce en la Iglesia de Dios [9].

Por lo que se refiere a la cuestión debatida entre canonistas y teólogos sobre el elemento determinante del matrimonio, la escuela anselmiana se decanta en favor del consentimiento de los contrayentes. Además de invocar la definición de Isidoro de Sevilla, las «sentencias» anselmianas citan diversos textos de Ambrosio y Agustín, para concluir que es el consentimiento el que causa el matrimonio [10]. Entre los escritos teológicos contemporáneos a las «sentencias», se destaca el tratado «De sacramento coniugii», atribuido a Gautier de Mortagne [11]. La obra de Gualterio se inspira, al igual que el tratado de la escuela de Anselmo de Laon, en la doctrina agustiniana, pero tiene un estilo propio, que revela agudeza de pensamiento y agilidad de expresión [12].

[9] El escrito sobre el matrimonio de la escuela anselmiana, conocido por las palabras con que comienza, «Coniugium est secundum Isidorum», desarrolla estas mismas ideas siguiendo la enseñanza de san Agustín. El matrimonio —dice— puede existir «sine fide, sine spe prolis, sine sacramento nunquam; ubicumque enim est coniugium, ibi et coniugii est sacramentum Sanctitas autem et res sacramenti est tantum in civitate Dei nostri et in monte santo eius» Cf. BLIEMETZRIEDER, F., *RThAM* 3 (1931), 276-277

[10] «Coniugium est consensus maris et feminae individualem vitae consuetudinem retinens»; esta noción de matrimonio, atribuida a san Isidoro, se recoge en las distintas «sentencias» anselmianas, *Sent Anselmi*, o c , 139, *Coniugium est secundum Ysidorum*, o c , 274, *Decretum Dei fuit*, o c., 371-372. Según esta última colección de sentencias, que se detiene a explicar la definición de matrimonio, el «consensus» se refiere a la voluntad de convivir y de unirse carnalmente los esposos Las diversas colecciones citan el texto clásico, «consensus non coitus coniungium facit», y examinan algunos textos que pueden invocarse en sentido contrario, para concluir que el matrimonio existe por el solo consentimiento, aunque falte la unión carnal Le Bras alude a otros textos anselmianos que afirman que el matrimonio no es perfecto si falta la consumación (a c., 2142).

Las «sentencias» anselmianas se refieren también a la promesa de matrimonio («fides pactionis») que, a diferencia de la «pactio coniugalis», no es causa del matrimonio y no puede por tanto invocarse como causa de separación, *Sent Anselmi*, o.c., 146-147, *Decretum Dei fuit*, o.c 378

[11] Esta obra figura en Migne (PL 176, 153-174), entre los escritos atribuidos a Hugo de San Víctor, formando parte de la *Summa Sententiarum* Dicha *Summa* se considera actualmente obra del maestro Odón de Lucas, salvo el tratado «De sacramento coniugii», que se atribuye a Gautier (Gualterio) de Mortagne († 1174) La *Summa Sententiarum* es uno de los escritos que mayor influencia ejerce en Pedro Lombardo y otros escolásticos. Cf LANDGRAF, A. M , o.c , 131

[12] Después de afirmar que el matrimonio tiene su inicio con la obra de la creación, antes del pecado, comienza Gualterio enunciando las causas o fines que dan lugar al matrimonio La «principal» es la «spes prolis». La «segunda», posterior al pecado, es «vitatio fornicationis». A éstas se añaden otras «causas honestas», de las que —dice el autor— no suele hablarse, como la reconciliación de los enemigos y la recuperación de la paz, y otras menos nobles, como la belleza del varón o de la mujer, el amor a las riquezas y otras que cualquiera por sí mismo puede advertir (c 1).

El tratado afirma con rotundidad que el matrimonio es «bueno» y «en ningún modo malo», poniendo como razones su origen divino, el milagro de Caná y la frase de Pablo,

La reflexión teológica de la primera Escolástica encuentra en la ingente obra de Hugo de San Víctor su más cualificada expresión. Su tratado sobre el sacramento del matrimonio, que forma parte de su principal obra, «De sacramentis christianae fidei», se sitúa en la corriente abierta por la escuela de Anselmo de Laon y contribuye de forma decisiva a la inclusión del matrimonio en el tratado teológico de sacramentos [13]. El tratado de Hugo comienza con las mismas palabras que el de Anselmo de Laon y propone al principio las mismas cuestiones. En cuanto a los temas tratados, tiene grandes afinidades con el tratado de Gautier de Mortagne [14]. La influencia de Hugo de San Víctor en los teólogos posteriores es extraordinaria [15].

«virgo non peccat si nubat» (1 Cor 7,38) Aporta también como razón el hecho de que, si no hubiera sido por el pecado, la unión entre los esposos se produciría «sine carnis incentivo et ardore libidinis» y sería un acto «bonus et remunerabilis» A causa del pecado, se ha hecho algo «malus et reprehensibilis», a no ser que se justifique «per bona coniugii» (c 2)

Citando a san Agustín, conviene en que el acto conyugal puede ser culpable si se hace «solummodo pro explenda voluptate», pero es venial y excusable si se hace «per levem satisfactionem». Añade que no parece culpable si se realiza «causa prolis generandae et in cultum Dei educandae» y se tiene en cuenta que se trata de un mandato que Dios dirige a la pareja incluso después del diluvio, cuando el hombre ya vivía bajo el pecado. A la objeción de que toda delectación carnal es mala y pecado, opone la afirmación de que «non omnis carnis delectatio peccatum est» (pone el ejemplo de Jesús que se satisface con el descanso y la comida). Concluye diciendo que la «delectatio» de la unión conyugal, «nisi sit inmoderata, non est peccatum» (c 3) PL 176, 153-156.

La *Summa Sententiarum* sigue el principio de que «basta el legítimo consentimiento acerca de la unión matrimonial («de coniunctione») de dos personas idoneas» para contraer el matrimonio (c.6), ib , 158

[13] El tratado de Hugo sobre el matrimonio ocupa la Parte XI del Libro II de su obra *De sacramentis christianae fidei*, II, 11 PL 176, 479-520. Las noticias sobre la vida de Hugo de San Víctor son muy escasas e inciertas Nacido probablemente en el territorio de Ypres, región de Fiandra, hacia el año 1100, ingresa muy pronto en el cenobio de San Víctor de París, fundado poco antes (1113) por Guillermo de Champeaux († 1121), obispo de Chalons-sur-Marne. Sucede a Guillermo de Champeaux en las funciones de maestro de teología y muere el 11 de febrero de 1141.

Cf Baron, R., «Hugues de Saint-Victor», *DSp* 7/1 (París 1969), 901-939; Id., *Science et sagesse chez Hugues de Saint- Victor* (París 1957); Id , «Le sacrement de la foi selon Hugues de Saint-Victor», *RSPhTh* 42 (1958), 50-78; Croydon, F E , «Notes of the Life of Hugh de Saint-Victor», *JthS* 40 (1939), 232-253, Gerardi, R , «Fede e sacramento in Ugo di S Vittore», *RTM* 46 (1980), 231-252, Taylor, J., *The Origin and Early Life of S Victor* (Notre Dame University, Indiana) 1957, Vilanova, E., *Historia de la teología cristiana* 1 (Barcelona 1987), 569-572, VV.AA. (A. Forest, F von Steenberghen, M. de Gandillac), «Il momento dottrinale nei secoli IX-XIV», *Storia della Chiesa* 13 (Torino 1965), 158.

[14] Trata en primer lugar la cuestión del origen del matrimonio. «Dios —dice— es el autor del matrimonio». El «decretó» el matrimonio y Cristo «consagró» las bodas, añade empleando los mismos términos que aparecen en las «sentencias» anselmianas. La institución del matrimonio es doble: una, antes del pecado, «ad officium», y otra, después del pecado, «ad remedium», dice siguiendo literalmente la doctrina de las «sentencias» anselmianas

Muy cercanos en el tiempo a estos escritos son los Tratados de sacramentos conocidos gracias a los manuscritos descubiertos por H. Weisweiler, que tienen el mérito de enumerar por primera vez los siete sacramentos [16]. El tratado que dedica mayor espacio al tema del matrimonio es el que lleva el nombre del maestro Simón. El autor de esta obra se fija en el origen del matrimonio, en sus causas y en las condiciones de la unión conyugal [17]. En lo que se refiere a los bienes

Según el maestro de San Victor, la primera institución del matrimonio se produce como un «pacto de amor», como un sacramento de la asociación que Dios quiere establecer espiritualmente con el hombre La segunda institución «sanciona» dicho pacto, a fin de que la «enfermedad» que se deriva del pecado quede «excusada» con los bienes que comporta el matrimonio Estos no consisten únicamente en los hijos, sino también en la comunidad natural que se crea entre la pareja Tiene mayor valor en el matrimonio la santidad del sacramento que la fecundidad de la mujer «In nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas ventris»; *De sacr*, II, 11, 1-3· PL 176, 481-482. Ver nota 34.

El matrimonio comienza, según Hugo, cuando se hace de forma legítima el consentimiento de los contrayentes, de forma que, aunque posteriormente tenga lugar la «copula carnis», ésta nada más añade «ad virtutem sacramenti», ib., c 5. PL 176, 485 Sobre los «bienes» del matrimonio, cf ib., cc.7-8 PL 176, 494-496

[15] La influencia de Hugo traspasa los límites de la escuela de San Víctor. Roberto de Melun († 1167), discípulo y sucesor de Abelardo en la «Schola artium» de Santa Genoveva, sigue fielmente a Hugo en las cuestiones matrimoniales y Pedro Lombardo se sirve abundantemente de la obra *De Sacramentis* de Hugo Todas las escuelas teológicas son unánimes en citar y utilizar con veneración a Hugo Cf. GHELLINCK, J de, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle* (Bruxelles ²1954), 54; LANDGRAF, A M, o.c., 121-133, RINCON, T., o c., 177-179.

[16] Cf. WEISWEILER, H., *Maître Simon et son groupe de sacramentis* SSL 17 (Louvain 1937) Weisweiler publica aquí tres tratados «Tractatus magistri Simonis de sacramentis» (p.1-81); «Tractatus de septem sacramentis Ecclesiae» (82-102), y «Tractatus de coniugio», de Tegernsee (p 99-102) En el primero y más extenso de los tratados, el matrimonio ocupa las p.45-61, en el segundo, conocido a través de un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, las p 94-96

La escuela del maestro Simon se sitúa a mediados del siglo XII y ejerce cierta influencia en otros escritos de la época, en especial en aquellos que dependen de la escuela de Gilberto Porretano († 1154), como las *Sententiae divinitatis* Cf. LANDGRAF, A M., o c, 133-140.

[17] En este tratado el matrimonio figura, junto con el orden, entre los sacramentos «no comunes». Dado que la Iglesia se compone de clérigos y laicos, a los primeros conviene el orden sagrado y a los segundos el matrimonio. La noción de sacramento en la que se basa el maestro Simón es «sacrae rei signum» El matrimonio es «aprobado» tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento Las causas o fines del matrimonio son tres. la multiplicación de la especie, el remedio de la incontinencia, el sacramento de Cristo y de la Iglesia

La relación conyugal requiere tres cosas· la unión de voluntades, el amor mutuo y lo que el autor describe como «protección del varón a la esposa y sumisión de la mujer al esposo». Como en el matrimonio de María y José, en el que no hubo consentimiento ni voluntad de unión carnal, el derecho al matrimonio consiste en que los esposos convivan juntos y se amen mutuamente en la medida de sus fuerzas: «Ad virtutem huius sacramenti est assensus, qui solus etiam coniugium facit»; «Hic ergo talis assensus coniugium facit», WEISWEILER, H., o.c, 45-51.

del matrimonio y a la moralidad de la relación conyugal, sigue los pasos de san Agustín [18] Otros escritos de mediados del siglo XII tienen menor interés por lo que se refiere a la teología del sacramento del matrimonio [19]

El Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, hace de puente entre la primera Escolástica y la Alta Escolástica del siglo XIII [20] Sus comentarios bíblicos adelantan ya muchas de las ideas que el maestro de París desarrolla más ampliamente en las *Sentencias* Las ideas

[18] Considera el tratado del maestro Simon una verdad cierta que los bienes del matrimonio son tres «fidem, spem prolis, sacramentum» Citando a menudo a Agustin, afirma que los dos primeros bienes pueden faltar, pero «no me atrevo a afirmar» —dice— que el «sacramentum» pueda faltar en caso alguno, parece filtrarse aqui una cierta duda en relacion con las segundas nupcias de aquel que haya obtenido de la Iglesia la «dispensa» de su anterior matrimonio

En cuanto a la moralidad del acto conyugal, afirma que de ningun modo es pecado si se hace «pro sobolis multiplicatione», que es pecado venial si sirve «pro remedio incontinentiae», y que es «peccatum et criminale» si se hace «pro explenda voluptate», WEISWEILER, H , o c , 53-54 El resto de las cuestiones tratadas por el maestro Simon entran mas en el campo de la liturgia o del derecho

[19] Entre ellos, pueden señalarse las *Sententiae divinitatis* la *Ysagoge* y las *Sententiae Rolandi* El primero de ellos, que señala el numero septenario de los sacramentos, no toca el tema del matrimonio Pertenece a la escuela porretena y acusa la influencia de Hugo San Victor y del maestro Simon Cf GEYER, B , *Die Sententiae Divinitatis Ein Sentenzenwerk der Gilbertschen Schule*, *BGPhM*, B 7, 2/3 (Munster 1909), 105-155, LANDGRAF, A M , o c , 139

La obra titulada *Ysagoge in theologiam* dedica tres paginas al tema del matrimonio En ella aparece este sacramento como un «remedio del mal», mas que como don y gracia Cf LANDGRAF, A , *Ecrits theologiques de l'ecole d Abelarde* (Louvain 1934), 196-199

Las «Sentencias» de Rolando Bandinelli, futuro papa Alejandro III, estudian con amplitud el sacramento del matrimonio, si bien preferentemente desde la perspectiva del canonista Rolando fue profesor de teologia en Bolonia antes de ser nombrado cardenal (a 1150), y las *Sentencias* dependientes del *Decreto* de Graciano, pudieron quedar concluidas en esa misma fecha Cf GIETL, A M , *Die Sentenzen Rolands* (Freiburg i B 1891 Biblioteca Vaticana), 269s, THANER, F , *Die Summa Magistri Rollandi Bandinelli* (Innsbruck 1962)

Pedro de Poitiers (1130-1205), discipulo de Pedro Lombardo, trata tambien el sacramento del matrimonio en su obra *Libri quinque Sententiarum* (PL 211, 789-1280) Cf LANDGRAF, A M , o c , 179-180, RINCON, T , o c , 207-212, LE BRAS, G , a c , 2215

[20] Pedro Lombardo (1100-1160), natural de Lumello (Novara), de la region de Lombardia, fue recibido en la abadia de S Victor por recomendacion de san Bernardo Fue amigo de Hugo y enseño en la escuela catedralicia de Notre Dame desde el año 1140 En 1159 es nombrado obispo de Paris, donde muere al año siguiente (E Vilanova, op cit , 604-307)

Su doctrina sobre el matrimonio se contiene principalmente en las *Sentencias Sent Libri IV*, dist 26-38 PL 192, 908-913, obra redactada entre los años 1145 y 1158, que tiene una rapida difusion y sirve como texto base de comentario en la enseñanza teologica medieval Pero sus comentarios biblicos adelantan ya muchas de las ideas que el maestro de Paris desarrolla mas ampliamente en las *Sentencias* Cf GHELLINCK, J DE, «Pierre Lombarde», *DTC* 12/2 (Paris 1935), 1941 2019

que Lombardo expone sobre el sacramento del matrimonio en el *IV Libro de las Sentencias,* siguen muy de cerca la obra literaria de Hugo de San Víctor, pero implican un mayor desarrollo del concepto de sacramentalidad [21] Los primeros teólogos del siglo XIII siguen pendientes de los temas planteados por sus predecesores Entre ellos destaca, por su importancia para el desarrollo de la teología de los sacramentos, Guillermo de Auxerre, juntamente con Hugo de San Caro [22]

En la Alta Escolástica, descuellan dos escuelas teológicas, la franciscana y la dominicana, que culminan con la obra de San Buenaventura y Escoto por una parte y con la *Suma Teológica* del Doctor Angélico por la otra Alejandro de Hales, iniciador de la edad de oro de la Escolástica, ofrece una visión muy completa y coherente del sacramento del matrimonio [23]. La doctrina de san Buenaventura sobre el

[21] La doctrina de Pedro Lombardo sobre el sacramento del matrimonio se basa en una idea precisa de sacramento, que expone en estos terminos «ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat», *IV Sent*, dist 1, 2 PL 192, 839 El matrimonio es uno de los siete sacramentos de la nueva ley Para el, como para Hugo y otros maestros de la epoca, en el matrimonio se da una doble institucion, anterior y posterior al pecado, pero la primera tiene a Dios como autor y esta al servicio de la naturaleza, solo la segunda puede equipararse a la de los demas sacramentos Los sacramentos fueron instituidos despues de la venida de Jesus, autor de la gracia, pero excepcionalmente, el sacramento del matrimonio fue instituido antes del pecado, «non utique propter remedium, sed ad sacramentum et ad officium», ib, dist 26, 1 2 PL 192, 908-909

El matrimonio comienza en el momento en que tiene lugar el consentimiento «ex tempore quo intercedit consensus voluntarius ac maritalis (qui solus Coniugium facit), veri coniuges sunt sponsus et sponsa», ib, dist 27, 5 PL 192, 911 Sobre los bienes del matrimonio, ib, dist 31, 1 2 PL 192, 918

[22] La *Summa aurea super quatuor libros Sententiarum* (1215 1220), de Guillermo de Auxerre († 1231), fue, segun M Grabmann, «una obra de importancia basica para el desarrollo de la teologia moral y sacramentaria Su influencia aparece en los grandes maestros de la Escolastica, como san Alberto Magno y santo Tomas de Aquino, que citan con respeto al *Gulielmus Altissiodorensis* » Guillermo de Auxerre y Hugo de San Caro († 1264) son los primeros escolasticos que aplican la teoria hilemorfistica al signo sacramental Cf *Historia de la Teologia catolica* (Madrid 1946), 74 75, LE BRAS, G, a c, 2202

[23] La *Summa Halensis* trata de los sacramentos en el libro cuarto, escrito en parte por Guillermo de Melitona, que no llega a ultimar el tratado del matrimonio A de Hales († 1245) considera al matrimonio el ultimo de los sacramentos, teniendo en cuenta que no confiere la gracia santificante, pero afirma que es el primero si se atiende a su significado El matrimonio fue instituido «in sacramentum et non tantum in officium in paradiso», ya en el paraiso el matrimonio era sacramento, en cuanto la union de Adan y Eva prefigura la union de Cristo con la Iglesia, y la «medicina» no tiene solo un valor curativo, sino tambien preventivo *Summa*, IV, q 2, membrum 2, a 1, cf LE BRAS, G, o c, 2215

El Doctor «irrefragabilis» recurre al numero trinitario en lo que se refiere a la clasificacion de los temas matrimoniales El signo sacramental consta de tres elementos «sacramentum tantum» (consentimiento exterior), «sacramentum et res» (consentimiento interior), y «res tantum» (union del alma fiel con Cristo y de la Iglesia con su

matrimonio es una de las mejores síntesis que se encuentran en la Escolástica medieval sobre este tema [24] Escoto, dando por sentado que la sacramentalidad del matrimonio pertenece a la verdad católica, se fija de manera especial en la constitución del signo sacramental [25].

Los dos grandes teólogos dominicos, Alberto y Tomás de Aquino, contribuyen a aclarar las características especiales del sacramento del matrimonio e influyen de forma decisiva en la plena equiparacion de este sacramento a los demás Alberto, partiendo de los datos de la tradición escolástica, hace interesantes reflexiones sobre algunas de las cuestiones más debatidas acerca del sacramento del matrimonio [26] La doctrina de Tomás de Aquino sobre el matrimonio profundiza en los fundamentos filosóficos de la institución matrimonial [27]

Cabeza) La institucion del matrimonio se produce en tres distintos momentos que atienden a los tres bienes del matrimonio «prolis, fidei et sacramenti», cf RINCON, T, o c, 279-302 Ver nota 38

Cf ALEJANDRO DE HALES, *Summa theologica* (Quaracchi 1948), en la que se destacan los trabajos de M Henquinet y V Doucet, cf VILANOVA, E, o c, 714 715 La doctrina matrimonial del maestro franciscano se encuentra tambien en la *Glossa al Libro de las Sentencias* (1222-1229), L IV, dist 26, y en las *Quaestiones disputatae* «Antequam esset frater» (1220 1236), q 57 (Quaracchi, Florencia 1957)

[24] Segun Buenaventura († 1274), el matrimonio, antes de ser «sacramentum Ecclesiae» es «sacramentum legis naturalis», instituido por Dios mediante una «ilustracion interior» hecha al primer hombre La sacramentalidad deriva del hecho de que Dios instituyo la union matrimonial «ad perpetuitatem» y es de «derecho natural» Lo esencial en el sacramento del matrimonio esta en la «coniunctio permanens», que es el vinculo indisoluble, efecto de la «coniunctio transiens» (el consentimiento) y fundamento del «usus vinculi» (la union carnal), *IV Sent*, dist 26, a 1, q 2, *Opera omnia* (Quaracchi 1882 1902 ed realizada por los padres franciscanos bajo la direccion del P I Jeiler), IV *Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (1250-1254) Existe traduccion castellana de esta obra, a cargo de L Amoros, B Aperribay y M Oromi *Obras de San Buenaventura* (Madrid 1945-1949) Ver nota 41

[25] Escoto († 1307) considera necesario para el sacramento del matrimonio (no asi para el simple matrimonio) que haya un signo sensible y unas palabras que expresen su significado «Ad sacramentum autem matrimonii requiritur signum sensibile determinatum, ut audibile et certa verba, quia sine certis verbis non est sacramentum matrimonii, licet possit esse contractus ad matrimomum sine certis verbis Istud autem signum audibile, quod est necessarium ad matrimonii sacramentum, vel ipsa certa verba, sunt forma ipsius sacramenti», *Reportata parisiensia*, IV dist 42, n 24 No es el sacerdote, como en los demas sacramentos, quien confiere con su palabra este sacramento, «sed coniuges sibi mutuo conferunt et accipiunt», ib, dist 25, q 2, a 2

[26] Alberto Magno (1200-1280) acepta la explicacion que distingue diversas instituciones en el matrimonio antes, despues del pecado y despues de la venida de Jesus Insiste en la unidad («individuitas») del signo sacramental Dicha unidad se produce en virtud del consentimiento de los contrayentes y en ella esta la esencia del matrimonio La forma del matrimonio consiste en el consentimiento de los esposos, «per verba de praesenti», *IV Sent*, dist 16, a 11

[27] La doctrina tomista sobre el matrimonio aparece expuesta en las siguientes obras *Summa Theologica*, cuya ultima parte (Supplementum) fue redactada por el discipulo de Tomas, Reginaldo, *Comentario a las Sentencias* (1254-1256), *Summa contra Gentiles* (1258-1260), *De Malo* (1269 1272)

El matrimonio, signo de la unión entre Cristo y la Iglesia

La reflexión teológica sobre la sacramentalidad del matrimonio arranca de la comparación que san Pablo hace en la carta a los Efesios entre el amor que el esposo debe a su esposa y el amor de Cristo a la Iglesia Como hemos visto en páginas anteriores, esta comparación tiene su fundamento en el «misterio» de la Iglesia, cuerpo de Cristo [28] La comparación se basa en el hecho de que los esposos forman un mismo cuerpo, del mismo modo que la Iglesia forma el cuerpo de Cristo El Apostol extrae de esta comparación las consecuencias morales en orden a la conducta conyugal, partiendo del principio de que los esposos «se hacen una sola carne» [29].

La comparación paulina es fuente de numerosos y sabrosos comentarios patrísticos que contemplan tanto la realidad de la Iglesia, que brota del costado de Cristo abierto en la cruz, a semejanza de Eva formada por Dios del costado de Adán, como la realidad del matrimonio, signo de la unión de Cristo con la Iglesia [30] Los Padres parten del principio de que es Dios quien une a los esposos y se fijan sobre todo en las consecuencias morales que se deducen de la comparación paulina Profundizando en esta comparación, san Agustín afirma que la alianza matrimonial contraída en la Iglesia tiene como efecto un vínculo «sacramental», que impide que dicho matrimonio pueda ser disuelto [31]

Los comentarios bíblicos de la Baja Edad Media se detienen a reflexionar sobre la relación que existe entre la unión matrimonial y

Segun Tomas de Aquino (1225-1274), el matrimonio es el mas antiguo de los sacramentos, puesto que es anterior al pecado, *In IV Sent*, dist 1, q 1, a 2, qaest 2 ad 2 La forma de este sacramento consiste en las palabras del consentimiento y no en la bendicion del sacerdote «Verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma huius sacramenti, non autem benedictio sacerdotis quae est quoddam sacramentale», *IV Sent*, dist 26, 2, a 1 ad 1, «et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti», *IV Sent*, dist 28, q 1, a 3 ad 2 De acuerdo con su maestro Alberto, Tomas considera que la «materia» del signo sacramental consiste en las disposiciones y actos de los esposos, cf LE BRAS, G, a c, 2203, 2216-2217

Por lo que se refiere a los bienes del matrimonio, la «proles» y la «fides» pertenecen al matrimonio en cuanto institucion natural, el «bonum sacramenti» pertenece al matrimonio en cuanto sacramento de la Iglesia, cf *Supp*, q 49, a 2 c Sobre la indivisibilidad del «sacramentum» o tercer bien del matrimonio, cf ib, a 3 c

[28] Ver el c 6, apartado sobre «el matrimonio y la Iglesia», y c 7, apartado sobre «la union matrimonial y la union entre Cristo y la Iglesia»

[29] Gen 2,24 Ver c 4, apartado sobre «Vision biblica del amor y del matrimonio»

[30] Ver c 7, sobre «la union matrimonial y la union entre Cristo y la Iglesia» (comentarios patristicos) El Oficio de Lecturas del Viernes Santo recoge un hermoso texto de Juan Crisostomo *(Catequesis*, 3, 13, 19 SC 50, 174 177), que contempla a la Iglesia naciendo del costado de Cristo en la cruz

[31] Ver c 7, notas 40-42

la unión de Cristo con la Iglesia [32]. Los primeros tratados teológicos sobre el matrimonio prestan especial atención a la doctrina agustiniana sobre el vínculo matrimonial [33] Hugo de San Víctor encuentra en el matrimonio un doble significado uno, relacionado con el gran misterio de la unión que se produce entre Cristo y la Iglesia a través de su encarnacion, y otro, relacionado con la unión que se realiza en el espíritu entre Dios y el alma [34]. El tratado «De coniugio» del maestro Simón sigue de cerca la doctrina de Hugo de San Víctor, al poner en la unión carnal el signo de la unión de Cristo con la Iglesia, y en la unión de voluntad y de amor de los esposos, que toman a Cristo y a la Iglesia como modelo, el signo y efecto del sacramento [35]

El Maestro de las Sentencias recoge y reformula la doctrina de Hugo de San Víctor La unión matrimonial consiste, segun Pedro Lombardo, en el acuerdo de los espíritus y en el encuentro de los cuerpos, al igual que la unión entre Cristo y la Iglesia se realiza en cuanto la Iglesia asume la voluntad de Cristo y Cristo asume la naturaleza humana [36] Esteban Langton y Guillermo de Auxerre expli-

[32] Ver c 8, nota 42

[33] Segun el tratado *De coniugio*, de la escuela de Anselmo de Laon, la union del varon y de la mujer significa las bodas de Cristo con la Iglesia, «quia Christus et eclesia unum corpus sunt Christus tamen preest et regit Sic vir cum sit unum corpus cum uxore, tamen praeest ei et regit et haec talis coniunctio dicitur sanctitas sacramenti In infidelibus vero, quamquam aliquod sacramentum insit, tamen figura Christi et ecclesiae non est ibi» Cf WEISWEILER, H , *RThAM* 5 (1933), 273 Ver notas anteriores 2, 7 y 8

[34] Segun el maestro de San Victor, el primer significado corresponde solamente al matrimonio, en el que se realiza la union carnal de la pareja, el segundo corresponde a la union que se produce en el interior del espiritu entre Dios y el alma Si grande es el primer «sacramento», mayor es el que se produce en el espiritu Dios es, segun las Escrituras santas, el esposo que se comunica con el alma El matrimonio es «sacramentum et imago» de esta union espiritual y en cuanto tal es causa del amor mutuo entre los esposos Este amor es sacramento y signo del amor con que Dios se une al alma a traves de la gracia Existe verdadero matrimonio y verdadero sacramento, aunque no se siga la union carnal, y este puede ser incluso mas verdadero y santo («verius et santius») «Si magnum est quod in carne, magnum non est inmo multo maius quod in spiritu est? , si ergo magnum est quod in carne est, maius utique est quod in spiritu est» «Et haec ipsa rursus dilectio qua masculus et femina in sanctitate coniugii animis uniuntur, sacramentum est et signum illius dilectionis qua Deus rationali animae intus per mfusionemn gratiae suae et spiritus sui participationem coniungitur», HUGO DE SAN VICTOR, *De sacr* II, 11, 3 PI 176, 481-482 Ver nota 14

[35] Para el maestro Simon, el significado sacramental del matrimonio consiste en que «las voluntades (de los esposos) guardan la union», del mismo modo que la Iglesia se esfuerza en no disentir nunca de Cristo Cf WEISWEILER, H , *Maître Simon* , o c , 46 Ver nota 17

[36] En el Comentario a la Carta a los Efesios, recoge Lombardo la idea de los Padres de que, a semejanza de Eva que nace del costado de Adan, del costado de Cristo abierto en la cruz nacen los sacramentos con los que se forma la Iglesia, *Ep ad Ef*, 5, 29 PL 192, 216

can cómo el sacramento del matrimonio es uno solo, aunque su significado sea doble [37].

Alejandro de Hales distingue un tripe significado en el sacramento del matrimonio [38] Buenaventura trata de aquilatar la relación entre el significado de la unión espiritual y la unión corporal en el matrimonio [39]. Alberto Magno recoge y analiza las diversas explicaciones que dan los escolásticos acerca de la sacramentalidad del matrimonio, mirando especialmente a la causalidad de la gracia [40] San-

Segun Pedro Lombardo, el sacramento del matrimonio tiene un doble significado uno va relacionado con la union espiritual que el amor crea entre los esposos y que existe entre Cristo y la Iglesia, otro se refiere a la union carnal de los esposos, que es signo de la union que se produce en Cristo entre la divinidad y la humana naturaleza «Ut enim inter coniuges coniunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum, sic Ecclesiae Christo copulatur voluntate et natura qua idem vult cum eo, et ipse formam sumpsit de natura hominis Copulata est ergo sponso spiritualiter et corporaliter, id est, charitate ac conformitate naturae Huius utriusque copulae figura est in coniugio Consensus enim coniugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiae, quae fit per charitatem, significat Commixtio vero sexuum illam significat quae fit per naturae conformitatem», LOMBARDO, *Sent libri IV*, IV, dist 27, 6 PL 192, 909-910

[37] Esteban Langton († 1228) dice acerca del significado del sacramento del matrimonio «Dicimus quod ante carnalem copulam est sacramentum, id est, signum Christi et Ecclesiae militantis, post carnalem copulam est sacramentum et Ecclesiae triunphantis» No se trata sin embargo de dos sacramentos, sino de uno solo «non tamen sunt duo matrimonia sed unum», cf LE BRAS, G , o c , 2200

Segun Guillermo de Auxerre, el matrimonio significa «simpliciter» la union de Cristo con la Iglesia, el signo esta en la «una caro» de la pareja, en cuanto a la union «ante copulam» y «post copulam» (que significa la union de Cristo con el alma fiel y la umon del Hijo de Dios con la naturaleza humana), se trata de un mismo matrimonio que en el primer momento esta iniciado y en el segundo consumado cf LE BRAS, G , ib Ver nota 22

[38] Segun Alejandro de Hales, la significacion sacramental del matrimonio es triple la union del alma fiel con Cristo a traves del amor, la de Cristo con la Iglesia significada en la union carnal y la de la divinidad con la humanidad representada por el vinculo indisoluble Ver nota 23

[39] Segun san Buenaventura, el matrimonio significa desde un principio la union de Cristo con la Iglesia, prevista por Dios desde el comienzo de los tiempos Es signo de esta union en cuanto se ordena a la union de las almas y de los cuerpos («ad coniunctionem animorum» y «ad coniunctionem corporum») Ambas uniones pertenecen a la «substantia matrimonii», la union interior, ad «esse necessarium», la de los cuerpos, «ad esse plenum», *IV Sent* , dist 26, a 2, q 3 Cf ADNES, P , o c , 109

[40] Alberto Magno se plantea el problema de la eficacia gratificante del sacramento del matrimonio, teniendo en cuenta algunas objeciones que presentan al respecto los canonistas y teologos Las dificultades son principalmente de orden moral, en cuanto reparan en la condicion natural del matrimonio, afectado por el mal de la concupiscencia o reducido a un negocio juridico Por otra parte, el matrimonio no puede causar, al igual que otros sacramentos, lo que significa («res signata et non contenta»), ya que su significado consiste en la union de dos naturalezas en Cristo, *In IV Sent* , dist 26, a 1 y 2 Entre las principales opiniones que existen al respecto, san Alberto se inclina por aquella que ve como fruto del sacramento del matrimonio no solo un remedio contra el pecado, sino una gracia que brota de la pasion de Cristo esposo de la Iglesia, *In IV*

to Tomás hace una clara distinción entre el significado del sacramento y la gracia que el sacramento produce [41].

En su conjunto, la Escolástica medieval coincide en destacar en el sacramento del matrimonio su condición de signo de la unión que se realiza entre Dios y la humanidad. Subyace en las diversas explicaciones de los teólogos la idea heredada de la tradición anterior, según la cual el matrimonio consiste fundamentalmente en el consentimiento de los esposos y está ordenado principalmente a la procreación. La teología subraya, sin embargo, el significado del matrimonio en cuanto «unión» del varón y de la mujer, unión que tiene una doble manifestación y un doble significado, en cuanto se refieren bien al acuerdo interior de los esposos o bien a su relación corporal y sexual.

El significado sacramental del matrimonio proviene de los orígenes mismos de la humanidad, del matrimonio de los primeros padres, y apunta a la unión de Cristo con la Iglesia, en cuanto misterio que aparece ya entrevelado en la creación de la primera pareja humana. Los teólogos escolásticos comparan la unión matrimonial con el misterio de unión que a la luz de la fe se descubre entre Dios y el hombre. Al igual que en el matrimonio, la unión tiene dos proyecciones, una interior que afecta a lo espiritual y otra exterior que afecta a lo corporal; en el misterio de Dios, de Cristo y de la Iglesia se desvelan dos realidades, una que se refiere a la relación íntima entre Dios y el creyente y otra que se refiere a la unión hipostática de Cristo y a la unión misma entre Cristo y su esposa, la Iglesia.

La gracia del sacramento del matrimonio

En cuanto sacramento, el matrimonio no se reduce a ser mero signo, sino que tiene sobre los esposos cristianos unos efectos gratificantes. La reflexión escolástica tiene en cuenta desde el principio esta perspectiva santificadora del signo, pero encuentra reparos para afirmar de forma decidida que el matrimonio sea causa de gracia al igual

Sent., dist 26, a.14 Cf. ADNES, P., o.c , 115; LE BRAS, a.c., 2210-2211, RINCON, T , o c., 332-334 Ver nota 51

[41] Según el Doctor Angélico, el significado del sacramento del matrimonio consiste en la «unión de Cristo con la Iglesia», *Supp.*, q 42, a 1 ad 4 Además de la «res significata et non contenta», a la que se refería su maestro Alberto, este sacramento tiene otros efectos («res et sacramentum»), como el deber de la pareja de manifestarse su amor y aquel que es su fruto final («res ultima contenta»), la gracia; ib., ad 5 Si todos los sacramentos «reciben su eficacia de la pasión de Cristo» (*S Th* , 3 q.62, a.5), el del matrimonio no se conforma a la pasión de Cristo en cuanto al dolor o la pena, sino en cuanto al amor por el que Cristo padeció para poder unirse a su esposa; *Supp.*, q.42, a 1 ad 3

que los demás sacramentos. La escuela de Anselmo de Laon relaciona ya el efecto del sacramento con los «bienes» del matrimonio (la fidelidad, la descendencia, el vínculo indisoluble) y lo relaciona con la condición de miembros de la Iglesia que tienen los contrayentes [42]. Igualmente, Hugo de San Víctor afirma que la «virtud» del sacramento únicamente puede recibirse en la «ciudad de Dios» [43].

Al igual que en la tradición patrística y medieval, predomina la idea entre los teólogos de los siglos XII y XIII de que el sacramento del matrimonio ha sido instituido como «remedio» del pecado. Todos los sacramentos tienen un fin «medicinal» o sanante, en cuanto se ordenan a liberar al cristiano del pecado, pero además sirven para santificar y comunicar la gracia. Sin embargo, el matrimonio se diferencia de los demás sacramentos en cuanto está ordenado principalmente a liberar al cristiano de los males que el matrimonio padece a causa del pecado, a devolver al matrimonio su primitiva pureza [44].

A su vez, los canonistas de los siglos XII y XIII reparan en ciertos aspectos del matrimonio que consideran incompatibles con el hecho de que el matrimonio pueda ser un sacramento al igual

[42] Ver notas 8 y 9 de este mismo capítulo. Según las «Sentencias» de la escuela de Anselmo de Laon, el efecto del sacramento del matrimonio afecta sólo a aquellos que son miembros de la Iglesia y tratan de vivir dignamente su estado matrimonial Dicho efecto va relacionado con cada uno de los bienes matrimoniales La «res» de la «fides» o fidelidad conyugal consiste en observar dicha fidelidad por amor a Dios («propter Deum») La de la prole consiste en desearla «propter Deum» y de forma que se dirija a la alabanza divina. La del sacramento, en hacer «propter Deum» lo que exige el vínculo matrimonial. La santidad que procede de Dios («quae et res sacramenti dicitur»), solo puede manifestarse sobre el pueblo de Dios, sobre los fieles, *Sent Anselmi*, o c , 134-135; *Decretum Dei fuit*, o.c , 366-367

[43] Según Hugo de S. Víctor, la «res» o efecto del sacramento es el amor mutuo («dilectio mutua») de los esposos. «Et haec ipsa rursus dilectio, qua masculus et femina in sanctitate coniugii animis uniuntur, sacramentum est, et signum illius dilectionis qua Deus rationali animae intus per infusionem gratiae suae et spiritus sui participationem coniungitur». La santidad o virtud del sacramento solamente se percibe a través de la fe y de la caridad de quienes son miembros de la Iglesia· «Sacramenti vero huius sanctitatem non habent nisi ii soli qui per fidem membra Christi facti sunt et per charitatem mente ac devotione intus Deo uniti sunt», *De sacr* , II, 11, 3 y 8: PL 176, 482 y 496. Cf. Adnes, P., o.c., 113-114

[44] Ver en el c.4 (notas 33-34), sobre «la sexualidad en los Padres», y en el c.7, el apartado sobre «bondad y flaqueza del estado matrimonial» En la primera parte de este capítulo hemos podido ver cómo los teólogos escolásticos coinciden en afirmar que el sacramento del matrimonio ha sido instituido para «remedio» del pecado y en particular para auxilio de la humana concupiscencia, que sufre las consecuencias del pecado Así, Abelardo afirma que el matrimonio «non confert aliquid donum sicut cetera faciunt, sed tamen mali remedium», PL 178, 1745. Los tres «bienes» del matrimonio, que enumera inicialmente san Agustín y reconoce unánimemente la tradición cristiana, tienen la finalidad de proteger al matrimonio de los «males» que le amenazan. La teología del matrimonio se ve en cierto modo frenada por esta idea de que el matrimonio en sí mismo no reúne las condiciones requeridas para poder ser instrumento de la gracia.

que los otros, es decir, como signo y causa de la gracia santificante. No sólo señalan, al igual que los teólogos, la servidumbre moral que el matrimonio tiene respecto a la sexualidad y a sus desordenadas apetencias, sino que ven además el matrimonio como un asunto jurídico, sometido a las cargas pecuniarias que lleva consigo el contrato estipulado en orden al mutuo intercambio de derechos y deberes de los esposos. Por estas razones se inclinan a ver en el matrimonio un sacramento meramente significativo o representativo [45].

Pedro Lombardo incluye el matrimonio entre los siete sacramentos, pero relaciona simplemente su efecto, como en general los teólogos que le preceden, con la «enfermedad de la incontinencia» [46]. Entre los teólogos del siglo XIII, Guillermo de Auxerre inicia una reflexión positiva sobre la gracia del matrimonio, al clasificar este sacramento entre aquellos que «conservan la gracia» [47]. El teólogo franciscano Alejandro de Hales da un paso más hacia el pleno reconocimiento de la gracia del matrimonio [48]. La doctrina de san Buenaventura sobre la gracia del matrimonio sigue las huellas del maes-

[45] Los canonistas temen que el contrato matrimonial se convierta en un acto simoníaco, por el hecho de que se fija precio a una cosa sagrada Cf LE BRAS, G., a.c , 2208-2209; ADNES, P., o.c , 113.

[46] El Maestro de las Sentencias comparte la idea común en su época de que el matrimonio fue instituido antes del pecado, «ad officium», y después del pecado, «ad remedium» «Infirmitas enim incontinentiae, quae est in carne per peccatum mortua, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipitur honestate nuptiarum», LOMBARDO, P., *IV Sent*, Dist. 26, 2· PL 192, 908-909 Tomás de Aquino, comentando las *Sentencias* del maestro Lombardo, dice que el «remedio» del pecado llega «per gratiam quae in eo (sacramento) confertur», *IV Sent.*, dist 2, q.1, a 1, quaest 3 ad tertium

[47] Según Guillermo de Auxerre, el matrimonio pertenece a los sacramentos «que conservan» («conservativis») la gracia, diferenciándose en esto de aquellos que causan la gracia («sacramentis collativis gratiae»); *Summa Aurea* (tomado de ADNES, P , o.c , 114, nota 66). Con esta terminología, se da a entender que la gracia que los contrayentes cristianos reciben a través del bautismo y de otros sacramentos encuentra en el sacramento del matrimonio un medio de protección.

Guillermo de Auvernia († 1249), autor de *De sacramento matrimonii liber unus*, además del Tratado de sacramentos, relaciona la gracia del sacramento del matrimonio con la bendición nupcial Sobre la gracia del matrimonio en los teólogos de los siglos XII y XIII, cf LE BRAS, G , a.c., 2209-2214.

[48] Alejandro de Hales, a diferencia de Guillermo de Auvernia, relaciona la causalidad de la gracia en el matrimonio, no con la bendición del sacerdote (lo cual, dice, convendría mejor a un «sacramental» que a un «sacramento»), sino con el consentimiento de los contrayentes, que «disponit ad spiritualem unionem caritatis, quam Dominus dat in consentientibus digne», *Glossa al Libro de las Sentencias*, L IV, dist 26, 7 (Quaracchi, Florencia 1957), 460 El sacramento produce por tanto «cierta gracia», esto es, «gratiam scilicet vincendi vel minuendi corruptionem concupiscentiae, quae est pena originalis peccati», *Quaestiones disputatae*, 57, 24 (Quaracchi, 1104) Cf RINCON, T , o.c , 280-293.

tro de Hales [49]. Escoto relaciona la gracia del matrimonio con las cargas y deberes que implica el estado matrimonial [50].

Los dos principales teólogos dominicos del siglo XIII dan el paso decisivo para la comprensión teológica de la sacramentalidad del matrimonio en su sentido verdadero. Alberto Magno expone con claridad el significado de la gracia sacramental del matrimonio, relacionándola con los deberes de los esposos, como son la fidelidad, el entendimiento mutuo, la educación religiosa de los hijos y otras semejantes [51]. La doctrina tomista sobre la gracia del sacramento del matrimonio se expresa en términos parecidos a los del maestro Alberto. No obstante otras opiniones contrarias a la causalidad de la gracia en el sacramento del matrimonio, el Doctor Angélico se pronuncia en favor de dicha causalidad y la considera una exigencia tanto del sacramento como del estado matrimonial [52].

[49] Sobre la gracia del sacramento, dice san Buenaventura «Matrimonium in nova lege non tantum praestat remedium, sed etiam aliquod gratiae donum digne suscipientibus». Este don, al que Buenaventura llama «auxilio de gracia», constituye un remedio contra el triple desorden de la concupiscencia. la inconstancia de la «fides», la lujuria que excluye la «proles» y la inestabilidad que rechaza el «sacramentum»; *IV Sent.*, dist. 26, a 2, q.2 y concl. «Matrimonium accipit rationem spiritualitatis et gratiae, quando consensus iungitur benedictione», cf. LE BRAS, G , a c., 2206, 2210

[50] Duns Escoto (1270-1308), en una época en que la opinión de que el matrimonio confiere la gracia es considerada entre los teólogos como segura, acepta plenamente la doctrina de la sacramentalidad del matrimonio, porque «non est aliter sentiendum quam sentit Ecclesia Romana»; *In IV Sent* , d. 26, q. unica, n.12 y 13 El Doctor Sutil explica la «conveniencia de la gracia en el sacramento del matrimonio, por razón de las pesadas obligaciones y graves dificultades que entraña el contrato matrimonial»; *Report paris.*, dist. 28. q. un., n.17s; *Op oxon* , dist. 26, q. un , n.13 Cf LE BRAS, G., o c , 2213; ADNES, P., o.c., 115-116.

[51] Una vez expuestas las principales opiniones de los teólogos acerca de la causalidad de la gracia en el sacramento del matrimonio, san Alberto se inclina en favor de quienes dicen que el matrimonio «confiere la gracia»: «confert gratiam in ordine ad bonum, non quodcumque bonum sed hoc bonum quod facere debet coniugatus et hoc est quod fideliter coniugi assistat, et opera sua illi communicet, et prolem susceptam religiose nutriat, et huiusmodi». Esta opinión, según Alberto Magno, es muy probable, «probabilis est multum», *In IV Sent* , d 26, a 14.

A las objeciones de los canonistas, Alberto responde que el matrimonio es a la vez contrato y sacramento El contrato natural o civil puede ir acompañado de cláusulas pecuniarias. Lo que no es objeto de venta es el sacramento y la celebración religiosa que le acompaña; cf. LE BRAS, G., a c , 2211, 2215-2217

[52] La *Suma Teológica* de Tomás de Aquino refuta las objeciones que se ponen contra la causalidad de la gracia en el sacramento del matrimonio Si el matrimonio no causara la gracia, no sería superior a los sacramentos de la antigua alianza A la objeción de que dicha gracia se ordena solamente a evitar el mal, esto es, a impedir el desorden de la concupiscencia, y que no es «aliquod auxilium ad bene operandum», replica con un decisivo argumento: «Quia eadem gratia est quae impedit peccatum, et quae ad bonum inclinat: sicut idem calor qui aufert frigus, et qui calefacit». Después de referirse, al igual que el maestro Alberto, a las diversas opiniones sobre la causalidad de la gracia en el sacramento del matrimonio, la *Suma* califica de más probable la que afirma que el sacramento causa la gracia. La gracia que confiere el sacramento del

Conclusión

La inclusión del matrimonio en el tratado teológico de sacramentos es una constante de la Escolástica a partir de sus inicios. Los teólogos escolásticos encuentran, sin embargo, especiales dificultades para explicar la sacramentalidad del matrimonio, por tratarse de una realidad anterior a la obra de la Redención y en cuanto va relacionado con la sexualidad, considerada en la tradición cristiana una especie de «aliada» del pecado. Por lo que se refiere al primer punto, la Escolástica distingue diversas etapas en la institución del sacramento del matrimonio, teniendo en cuenta diversos momentos de la manifestación de la voluntad de Dios sobre el matrimonio en la historia de la salvación, las condiciones de la humanidad antes y después del pecado o antes y después de la venida de Jesús, y las funciones mismas del matrimonio [53].

Por lo que se refiere al segundo punto, la Escolástica encuentra grandes dificultades para llegar a reconocer que el matrimonio no es un mero «remedio» contra el pecado. Todo gira en torno a la idea de que, después del pecado de los primeros padres, el matrimonio se ordena fundamentalmente a librar a los casados de los males que el pecado ha infligido en la humana naturaleza. Pero, por otra parte, se afirma al mismo tiempo de forma reiterada que el matrimonio es cosa buena y querida por Dios. La respuesta de Alberto Magno y

matrimonio se ordena, según la enseñanza tomista, a ayudar a los esposos a cumplir con sus deberes matrimoniales («illa operanda quae in matrimonio requiruntur», *Supp.*, q.42, a.3c. Ver nota 42

La misma doctrina se expone en *IV Sent.*, d. 26, q 2, a.3. En *Cont Gent.*, 4, 78, se dice: «Quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur». La gracia sirve como «remedio contra la concupiscencia» de varias maneras reprimiéndola en su raíz, haciendo honestos los actos matrimoniales e impidiendo las desviaciones de la sexualidad (ib., ad 4)

Acerca de la «gracia sacramental», Tomás de Aquino dice que «añade a la gracia santificante y a las virtudes y dones espirituales cierto auxilio divino en orden a alcanzar el fin del sacramento»; *S Th* , 3 q.62, a.2 c. Según el Doctor Angélico, la acción de la gracia sacramental consiste en primer lugar en quitar el defecto que se sigue del pecado y luego en mover al bien de la virtud; *IV Sent* , dist. 7, q.2, a 2, q.2 c

[53] La cuestión acerca del origen o institución del sacramento es capital en el estudio de los sacramentos y va directamente relacionada con la obra de Jesús A pesar de esto, los escolásticos no dudan en poner el origen del sacramento del matrimonio en el momento de la Creación. A partir de aquí, distinguen dos o más instituciones, en especial, la primera, anterior al pecado, que mira simplemente a cumplir las funciones naturales del matrimonio y a su significado sacramental, y la que va relacionada con la persona, la voluntad y la gracia de Jesús.

Esta doctrina es muy sugerente, en cuanto hace coincidir el deseo de Dios creador con la obra que Cristo realiza en la Iglesia. La voluntad explícita del Creador de hacer que «dos sean una sola carne», encuentra su sentido verdadero y pleno en la unión de Cristo con la Iglesia Teniendo esto en cuenta, resulta de menor importancia conocer la circunstancia concreta en que Jesús pudo instituir el sacramento

Tomás de Aquino a los argumentos esgrimidos contra la causalidad de la gracia en el matrimonio pone en evidencia que las dificultades eran sólo aparentes y teóricas. La gracia de Jesús se ordena al mismo tiempo a vencer el pecado y a fortalecer el espíritu con la fuerza de la caridad.

La Escolástica sigue el principio de la tradición romana y agustiniana de que el matrimonio se constituye mediante el consentimiento o la voluntad de los contrayentes de vivir unidos y de realizar los actos propios de la vida conyugal. En coherencia con este principio y teniendo en cuenta el matrimonio de María y José, en el que el consentimiento no contempla la unión carnal, los teólogos valoran la unión de las voluntades de los esposos por encima de la unión que da lugar a la generación de los hijos; pero destacan el significado y la importancia de ambas uniones, en cuanto expresan la unión de Cristo con la Iglesia y en cuanto sirven a las funciones del matrimonio y de la familia [54].

El significado sacramental del matrimonio proviene de los orígenes mismos de la humanidad, del matrimonio de los primeros padres y apunta a la unión de Cristo con la Iglesia, en cuanto misterio que aparece ya entrevelado en la creación de la primera pareja humana. Los teólogos escolásticos comparan la unión matrimonial con el misterio de unión que a la luz de la fe se descubre entre Dios y el hombre. Al igual que en el matrimonio, la unión tiene dos proyecciones, una interior que afecta a lo espiritual y otra exterior que afecta a lo corporal; en el misterio de Dios, de Cristo y de la Iglesia se desvelan dos realidades, una que se refiere a la relación íntima entre Dios y el creyente y otra que se refiere a la unión hipostática de Cristo y a la unión misma entre Cristo y su esposa, la Iglesia.

La doctrina de san Agustín sobre los tres «bienes» del matrimonio influye de forma extraordinaria en el estudio que hace la Escolástica sobre el sacramento del matrimonio. En ella se resume cuanto

[54] Al poner en el consentimiento lo esencial para la celebracion del matrimonio, los teólogos no excluyen la importancia de la union carnal, sino que la situan en el contexto de la libre decision de los esposos Hugo de San Victor pone en el primer plano del amor conyugal el «ordo caritatis», que subsiste incluso cuando se extingue el «ardor carnis», *De sacr*, II, 11, 3. PL 176, 481 Ver nota 34 Pedro Lombardo distingue en el matrimonio un doble significado uno, relacionado con el consentimiento o la union de voluntades, que consiste en la union de amor que existe entre Cristo y la Iglesia, y otro, relacionado con la union de los cuerpos, signo de la union de Cristo con la naturaleza humana Ver nota 36 Para Alejandro de Hales, la union de los cuerpos significa la unión de Cristo con la Iglesia, mientras que la encarnacion del Hijo de Dios esta significada en el vínculo matrimonial Ver nota 38 San Buenaventura unifica el significado del matrimonio, que consiste en la union de Cristo con la Iglesia, en cuanto se ordena «ad coniunctionem animorum» y «ad coniunctionem corporum», la union interior es necesaria para la constitucion del sacramento, mientras que la union de los cuerpos contribuye a la plenitud del sacramento Ver nota 39

se refiere a los fines y efectos del matrimonio. Entre los «bienes» matrimoniales, se destaca por su especial significado cristiano el denominado «sacramentum», que no es propiamente el sacramento en sí mismo, sino al vínculo que el sacramento deja como una huella imborrable en los esposos [55].

En su conjunto, la doctrina de los escolásticos medievales contribuye de forma decisiva a la configuración teológica del sacramento del matrimonio. Las cuestiones esenciales acerca de su sacramentalidad —origen, significado y efectos gratificantes— quedan en ella al menos perfiladas. La singularidad del matrimonio, en cuanto sacramento que tiene sus raíces en la naturaleza humana y hace remontar sus orígenes al momento de la creación, queda también asumida. Los escolásticos conectan con la línea de reflexión agustiniana que, por encima de los aspectos morales del matrimonio, trata de descubrir el significado cristiano del matrimonio en la obra de la creación y de la redención.

Dentro de la diversidad de explicaciones y matices que aparecen en unos y otros autores, puede hablarse de un proyecto teológico común que se va desarrollando progresivamente y que contribuye a clarificar la idea de la sacramentalidad del matrimonio. Si bien los escolasticos, fieles a la tradición agustiniana, ven en la sexualidad la huella y amenaza del pecado, destacan con claridad la bondad y grandeza del matrimonio, entendido como unión de las almas y de los cuerpos. El significado sacramental y la santidad del matrimonio arrancan de esta íntima realidad, querida por Dios y revestida de la gracia de Jesucristo.

[55] Desde los escritos de la primera Escolástica hasta los autores de la Alta Escolastica, todos recalcan con san Agustín que, mientras la «fides» y la «proles» pueden llegar a faltar en el matrimonio, no así el «sacramentum», que nunca puede ser violado. Ver notas 7, 9, 12, 14, 18, 21, 23 y 27.

CAPITULO X

EXPLICACION TEOLOGICA DE LA SACRAMENTALIDAD DEL MATRIMONIO

BIBLIOGRAFIA

BALDANZA, G , «L'approfondimento del segno sacramentale per il rinnovamento e lo sviluppo della teologia matrimoniale alcune nuove perspettive», *ScCat* 103 (1975), 291-338, BARBERI, P , «Linee di sviluppo della recente riflessione teologica sulla celebrazione del matrimonio», en *EL* 93 (1979), 258-315, ID , *La celebrazione del matrimonio cristiano* (Roma 1982), BOFF, L , «El sacramento del matrimonio», *Concilium* 87 (1973), 19-31, BOROBIO, D , «La sacramentalidad del matrimonio en relacion con la experiencia actual», *IgVi* 64/65 (1976), 391-419, BURKE, C , «La sacramentalidad del matrimonio Reflexiones teologicas», *RET* 53/1 (1993), 43-67, CHAUVET, L M , «Le mariage un sacrement pas comme les autres», *MD* 127 (1976), 64-105, FOLGADO FLOREZ, S , «Eclesiologia y sacramentalidad del matrimonio», *LCdD* 2 (1980), 223-258, LAHIDALGA AGUIRRE, J -M ª, «La existencia del matrimonio sacramentalizado un dato irrenunciable de la teologia catolica», *Lumen* 25 (1976), 418-440, MOINGT, J , «Le mariage des chretiens Autonomie et mission», *RSR* 62/1 (1974), 81-116

Sacramento de la fe

Los sacramentos están relacionados con la fe en un doble sentido en cuanto sirven para expresar la fe y las demás virtudes teológicas y en cuanto son un dato de fe, una realidad conocida a través de las fuentes de la revelación La fe es ante todo una vivencia interior que anida en el espíritu del creyente, pero es también una realidad comunitaria, compartida, profesada y celebrada por aquellos que desde una misma fe se sienten parte de una común familia, partícipes de bienes que pertenecen a todos.

La fe cristiana no es una mera experiencia subjetiva, susceptible de ser inestable y pasajera, sino que pertenece a la comunidad eclesial, dotada por el mismo Cristo de unos ministerios y asistida por el Espíritu Entre los ministerios de la Iglesia, destaca el de la enseñanza que presta un servicio especial a los creyentes, en cuanto se ordena a transmitir con autenticidad aquello que pertenece a la fe de la comunidad, que se deriva del mensaje de Cristo y que contribuye a configurar la identidad misma de la Iglesia

Cristo puso al frente de su Iglesia a los apóstoles y a los «pastores» para que, continuando su misión, cuiden la grey del Señor con celo, conduciéndola hacia los buenos pastos y defendiéndola de los

que se visten de piel de oveja para hacer daño al rebaño [1]. La Iglesia ejerce esta misión cuando, a través de la enseñanza de los obispos y de los concilios, define las verdades de fe o condena aquellas doctrinas que no van de acuerdo con ella. Hemos visto en páginas anteriores cómo la intervención del magisterio eclesial en temas matrimoniales tiene lugar muy frecuentemente cuando determinadas verdades cristianas son rechazadas o atacadas por personas o movimientos religiosos que disienten del pensamiento de la Iglesia [2].

El tema de la sacramentalidad del matrimonio no aparece de forma explícita en el magisterio solemne de la Iglesia hasta el XIV concilio ecuménico, el segundo de Lyon (a. 1274) [3]. El concilio de Trento expone con amplitud y precisión la doctrina católica sobre todos y cada uno de los siete sacramentos, teniendo en cuenta los «errores» de los padres de la Reforma protestante. Tanto Lutero como Calvino negaban la sacramentalidad del matrimonio, basándose en el argumento de que la Escritura no habla de su institución [4].

Según el concilio de Trento, los siete sacramentos han sido instituidos por Jesucristo y confieren la gracia [5]. El tema de la sacramen-

[1] Los escritos del Nuevo Testamento se refieren con frecuencia a este deber de los «pastores» de velar por la autenticidad de la enseñanza cristiana y de la fe de los creyentes Entre otros textos, ver Jn 10,1-18, Hech 20,28-31, 1 Pe 5,1-4, 1 Tim 4,1-3; 2 Tim 3,6-9; Tit 1,10-14

[2] El magisterio de la Iglesia no actúa de ordinario de forma profética, adelantándose al futuro, sino que se pronuncia sobre aquellas verdades que pertenecen al depósito de la fe, a la fe de la comunidad y así son son asumidas por la generalidad de los creyentes El magisterio se cuida sobre todo de proteger a la Iglesia de la enseñanza que va en desacuerdo con la verdad cristiana

[3] Ver c.8, notas 35 y 36

[4] Por un lado, los antiguos reformadores reconocen que Dios bendijo el matrimonio y que el vínculo del matrimonio es sagrado, LUTERO, M., «Gran Catecismo» I, 6: *Oeuvres*, 7 (Genève 1966), 66-67, CALVINO, *Sermo 41 sur l'Epitre aux Eph* , CR 19 *(Opera Calvini*, 51, 761) Por otro lado, piensa Lutero que el matrimonio no es un signo de gracia, sino sólo «figura» y «alegoría real» del «misterio» de Cristo y de la Iglesia. Para poder llamar sacramento al matrimonio, «falta la institución y la promesa divina, que es la que constituye al sacramento», *De capt babyl* Weimar 6, 550, ed castellana de EGIDO, T , *Lutero Obras* (Sígueme 1977), 135. Lutero denomina a la realidad conyugal como «signum sacramenti», *Predigt am 2 Sonntag nach Epiphanias* (W 15, 419, 10-31

Igualmente Calvino dice que, «para ser sacramento, no se requiere sólo que se trate de una obra de Dios, sino que necesariamente sea una ceremonia exterior ordenada por Dios para confirmar alguna promesa», *Institution chrétienne*, 4, 19 (n.34) CR 32 (t. 4), 1121 Según los primeros reformadores, la frase de la carta a los Efesios, «sacramentum hoc magnum», hay que aplicarla al profundo misterio que es la Iglesia, LUTERO, M , *De capt babyl*· W 6, 551-552, CALVINO, *Inst chrét.* 4, 19 (n 35-36)· CR 32 (t 4), 1122-1123, MELANCHTON, *De potestate et primatu papae* CR 3, 285

[5] La sesión 7ª del concilio de Trento (a 1547), saliendo al paso de las afirmaciones protestantes, dice que los siete sacramentos han sido instituidos por Cristo (c 1 D 844, DS 1601) y que confieren la gracia a quienes no pongan obstáculo a ella (c.6 D 849 DS 1606) Insiste el concilio en la idea de que el sacramento contiene y confiere la

talidad del matrimonio es objeto de atención detenida [6]. El concilio no se limita a afirmar que el matrimonio es uno de los siete sacramentos, sino que se refiere también a los datos en los que se apoya esta doctrina. Trento aduce en favor de la sacramentalidad del matrimonio la afirmación del Génesis, recogida y confirmada por la palabra de Jesús en los evangelistas, según la cual Dios mismo une a la pareja humana; la obra de la Redención, de la que se deriva la gracia de los sacramentos, y la fe transmitida por la tradición cristiana [7].

La sacramentalidad del matrimonio es, por tanto, una verdad de fe, según la enseñanza de la Iglesia católica [8]. Dicha enseñanza coincide en lo fundamental con la tradición de la Iglesia ortodoxa [9]. En

gracia, siempre que se reciba dignamente (c 6 y 8 D 849, 851 DS 1606, 1608) Teniendo presente la doctrina protestante acerca de la «sola fides», afirma que «no sólo han sido instituidos para alimentar la fe», que no son «meros signos externos» para atraer o manifestar la fe, que «no basta la sola fe en la promesa divina para conseguir la gracia» (c 5, 6 y 8 D 848, 849 y 851, DS 1605, 1606 y 1608).

[6] Las cuestiones relativas al sacramento del matrimonio se tratan en la sesión 24 del concilio, que tiene lugar en Trento a finales de 1563, cuando estaba finalizando el concilio El trabajo previo de los teólogos (unos quince) se realiza en febrero de este año. Los Padres del concilio celebran 43 reuniones para poner a punto los decretos conciliares La sesión se fija alternativamente en la doctrina sobre el sacramento del matrimonio (tratada en un proemio y en 12 cánones) y la cuestión práctica de los matrimonios «clandestinos» (celebrados sin las necesarias formalidades), que es afrontada en el decreto *Tametsi* Cf. Le Bras, G., a c. («Le Concile de Trente»), 2233-2247, Duval, A., «Contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente», *MD* 127 (1976), 34-64.

[7] Los Padres de Trento afirman la sacramentalidad del matrimonio, sin querer entrar en la cuestión de si el matrimonio entre cristianos es siempre y necesariamente sacramento Por esta razón, rechazan la palabra «christianorum» («matrimonium christianorum»), propuesta por algunos Padres Cf. Duval, A , a c , 48-50, Chauvet, a.c., 96-97. Sobre la gracia del matrimonio en Trento, cf. Baldanza, G , «La grazia sacramentale matrimoniale al concilio di Trento», en *EL* 97 (1983), 89-140

La explicacion que da el concilio de Trento sobre la sacramentalidad del matrimonio parte de la unidad de la pareja creada por Dios, tal como aparece en el libro del Génesis Cristo confirma dicha unidad cuando dice. «lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» En cuanto autor de los sacramentos («institutor atque perfector»), Cristo mereció («promeruit») por su pasión la gracia que perfecciona el amor de la pareja y que confirma su unidad, según lo insinúa («innuit») Pablo en Ef 5,25 32. Añade el concilio el argumento de la tradición en favor de la sacramentalidad del matrimonio (D 969)

[8] El *Catecismo de la Iglesia Católica*, aprobado por el Papa en octubre de 1992, dice acerca de la sacramentalidad del matrimonio· «La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo nuestro Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados» (n 1601) El párrafo nos da una definición del matrimonio «in fieri», tomada del CIC (c 1055,1)

Sobre los «sacramentos de la fe», cf Gaillard, J , «Les sacrements de la foi», *RTho* 59 (1959), 5-32, 270-309, Villette, L., *Foi et sacrement* 2 (Paris 1964)

[9] La evolución de la doctrina sobre la sacramentalidad del matrimonio en la Iglesia oriental diverge de la occidental en puntos importantes, pero parte del mismo principio

la tradición latina, la doctrina sobre la sacramentalidad del matrimonio va muy ligada al desarrollo de la idea general de sacramento, en el que tiene influencia decisiva la teología escolástica [10]. En la realidad del sacramento se distingue el aspecto visible del signo de aquello que constituye su efecto oculto y santificante [11].

de que el matrimonio es un verdadero sacramento La comprensión de los sacramentos en Oriente acusa en el siglo VIII la influencia que el neoplatonismo tiene en los círculos monásticos y los efectos de la lucha contra la herejía iconoclasta. La teología sacramentaria se inspira sobre todo en los escritos del Pseudo-Areopagita. Teólogos como Simeón el nuevo teólogo (917-1022), Gregorio Palamas (1296-1359) y Nicolás Kabasilas (1290-1371) se destacan por la inspiración teológica y mística de sus ideas sobre los sacramentos. Entre los ortodoxos, la «heptada» sacramental se difunde después del concilio II de Lyon (a.1274). Su idea acerca de la sacramentalidad está menos ligada que la romana a categorías intelectuales. Cf. HOTZ, R , *Los sacramentos en nuevas perspectivas La riqueza sacramental de Oriente y Occidente* (Salamanca 1986), 21-34, 38-43, 79-91, 323-333

[10] Según san Isidoro de Sevilla, los sacramentos reciben este nombre, «porque, bajo su envoltura de cosas materiales, la virtud divina lleva a cabo en secreto su poder salvador». «En manos de la Iglesia, su acción es fructífera, porque, permaneciendo en ella el Espíritu Santo, realiza ocultamente el efecto de estos sacramentos»; ISIDORO, *Etym.* 6, 39 (nn.40 y 41)· PL 82, 255CD, ed latino-castellana de J Oroz, o.c , 1, 615

Hugo de San Víctor define así el sacramento: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam»; *De sacr* 1, 9, 2 PL 176, 317C La noción de P Lombardo sobre el sacramento, «gratiae invisibilis visibilis forma», se hace clásica en la Escolástica. Cf. SCHULTE, R , «Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical», en *MyS* 4/2, o c., 110-111 Sobre la conjunción de lo visible con lo invisible en el sacramento, cf SCHEEBEN, M J., *Los misterios del cristianismo* 2 (Barcelona 1953), 588-597.

[11] Según Tomás de Aquino, «sacramendum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem». En la noción de sacramento, se han de tener en cuenta tres cosas: la causa de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo, la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y las virtudes, y el fin último de nuestra santificación, que es la vida eterna. El sacramento sirve, por tanto, de recuerdo de la pasión, de manifestación del efecto de la pasión que es la gracia y de anuncio de la gloria futura; *S Th* 3, q.60, a.3 c

Sobre el origen de la palabra «sacramento», cf ARNAU, R , *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994), 35-81, CAPRIOLI, A., «Alle origini della definizione di sacramento· da Berengario a Piero Lombardo», *ScCat* 102 (1974), 718-743; EYNDE, D. VAN DEN, «Les définitions des sacrements pendant la premier période de la théologie scolastique», *Antonianum* 24 (1949), 183-228, 439-488, 25 (1950), 3-78; QUESNELL, M., *Aux sources des sacrements* (París 1977), RUFFINI, E -LODI, E., *«Mysterion» e «sacramentum» La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (Bologna 1987); ID., «Mysterion» e «sacramentum», *NDT* 2 (Paulinas), 1550-1572; SCHULTE, R , «Los términos mysterion y sacramentum en orden a una teología de los sacramentos», *MyS* 4/2 (Madrid 1975), 76-98

Unión entre lo profano y lo sagrado

El punto de partida de la sacramentalidad del matrimonio está en la misma realidad del matrimonio. En este sentido, una forma de aproximarnos a la sacramentalidad del matrimonio consiste en dar una definición de matrimonio [12]. Las nociones que nos dan los escritores cristianos y los teólogos acerca del matrimonio, tengan o no en cuenta de forma explícita su condición de sacramento, parten del supuesto de que el matrimonio constituye una realidad natural, que es anterior a los efectos que se derivan del matrimonio en cuanto sacramento. La sacramentalidad del matrimonio se inserta en la realidad humana y social del matrimonio [13].

El matrimonio forma parte del proyecto divino de la creación. Responde a la realidad antropológica del ser humano, que se compone de dos formas distintas y complementarias de «ser», esto es, de existir, de pensar y de sentir, de manifestarse y de comportarse, de obrar y de actuar, de crear y de animar la vida humana. La condición del hombre no se percibe con objetividad y profundidad, no se ve en su completa dimensión, si no se tiene en cuenta esta duplicidad de la existencia humana, que es decisiva en orden tanto a la identificación del individuo humano como a la comprensión de la convivencia humana [14].

El matrimonio es la respuesta adecuada a esa doble forma de ser del hombre y de la mujer, que sólo tiene sentido si se la interpreta en

[12] Es interesante comprobar la importancia que se da en la literatura cristiana sobre el sacramento del matrimonio a la definición del matrimonio. Con ello se muestra que se quiere conocer en principio lo que el matrimonio es y significa, en cuanto institución humana Las definiciones sobre el matrimonio son de dos tipos: generalmente, se fijan en el matrimonio «in fieri», dada la importancia que se concede al acto que determina la unión de la pareja; pero la realidad del matrimonio se aprecia mejor en el matrimonio «in facto esse», es decir, en lo que el matrimonio es como institucion y como forma de vida.

Los novios tienen ya presente, «in intentione», al contraer el matrimonio, la realidad de la vida conyugal y familiar, pero esta realidad no constituye propiamente objeto del matrimonio sino después que han formalizado su compromiso matrimonial En la definición del matrimonio, pueden contemplarse solamente aquellos elementos que pertenecen al orden natural de la vida conyugal y también aquellos otros que se refieren al matrimonio en cuanto sacramento

[13] Los escolásticos citan con frecuencia y comentan la definición de san Isidoro «Coniugium est consensus maris et feminae individualem vitae consuetudinem retinens». Según esta definicion del matrimonio «in fieri», los efectos del matrimonio derivan del consentimiento de los esposos (ver c.9, nota 10 y c 8, nota 41) San Isidoro define también el matrimonio en estos términos: «Coniugium est legitimarum personarum inter se coeundi et copulandi nuptiae», *Etimol* IX, 7, 20, ed de J Oroz Reta, o.c., 798-799.

San Buenaventura afirma que el matrimonio es «sacramentum legis naturalis», *IV Sent.*, Dist 19, a 1, q.2 ad 3

[14] Ver en el c.1 el titulo sobre «sexualidad y persona humana»

relación de reciprocidad, de comunicación mutua, de unidad en la diversidad, de colaboración y de comunión. El concepto socio-jurídico de matrimonio intenta abarcar diversas realidades que van vinculadas a las instituciones del matrimonio y de la familia, pero hay una que desde el punto de vista antropológico antecede a las demás y es justamente esta necesidad que sienten tanto el hombre como la mujer de compartir su existencia con quien desde la diversidad del sexo demuestra ser el amigo verdadero [15].

La sexualidad tiene en el ser humano, al igual que en la mayoría de los seres de la naturaleza, una función procreadora a través de la cual se garantiza la perennidad de la vida dentro de la natural condición de los seres vivientes que perecen y mueren. Dentro de la familia humana, esta función adquiere un significado y un alcance especial, ya que está al servicio de la dignidad y riqueza que se esconde en todo ser humano. Pero la unión del hombre y de la mujer tiene, con anterioridad a dicha función, un sentido propio que responde al «misterio» del amor humano, esto es, a la fuerza que les impulsa a querer ser uno del otro, a querer darse uno al otro [16].

La grandeza del amor humano se esconde sobre todo en la voluntad que surge del corazón de un hombre y de una mujer que desean unir sus vidas para siempre. Esta unión tiende a la entrega más plena del uno al otro, que consiste en la unión de los cuerpos, en la unión sexual. Pero su fuerza radica en el interior de las personas que deciden por amor unir sus vidas de una forma que no es comparable a ninguna otra forma humana de unión, que tiene un sentido específicamente conyugal. Hay muchas formas de entender el matrimonio, según podemos ver a através de la historia de las culturas [17]. Pero todas ellas reconocen de algún modo que la unión de los esposos lleva consigo la unión de sus voluntades y de sus vidas [18].

[15] El relato del Génesis interpreta certeramente este sentido de la humana sexualidad cuando explica la formación de la primera mujer y recoge los sentimientos y deseos de Adán ante la vista de Eva (Gen 2,18-24) Ver en el c 5 el título sobre «el matrimonio a la luz de la Creación y de la Alianza» Tomás de Aquino dice lo siguiente acerca de la amistad heterosexual «Amicitia quo maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior Inter virum autem et mulierem maxima amicitia esse videtur . », *Cont Gent.*, 3, 123

[16] Ver en el c 1 el título sobre «sexo y amor» La tradición teológica considera a la procreación como fin principal del matrimonio Pero el matrimonio tiene también otras profundas razones y en concreto la que se refiere a la amistad conyugal, que está ya presente en la historia de la creación narrada por el Génesis y que puede ser prioritaria en la intención de los contrayentes En la actualidad, tanto la teología y la moral católicas como el magisterio de la Iglesia reconocen que ambos aspectos, el del amor y el de la procreación, son esenciales para la constitución de la unión matrimonial. Ver c 14

[17] Ver capítulos 2 y 3

[18] La forma de reconocer y amparar la libertad de los contrayentes admite muchas modalidades, pero no se considera verdadera unión matrimonial aquella en la que ambos contrayentes no expresen de algún modo su acuerdo o conformidad General-

En la unión matrimonial hay que tener en cuenta dos factores que contribuyen conjuntamente a hacer realidad aquello que en el orden de la naturaleza humana está destinado a servir al bien de la pareja y de la especie humana. El primero de ellos mira al contenido objetivo del matrimonio, en cuanto se ordena en el proyecto general de la creación a ofrecer a la pareja un ámbito adecuado para vivir su relación amorosa y esponsalicia y para colaborar en la tarea de construir un hogar para ellos y para sus hijos. El segundo mira a los sentimientos y a la voluntad de quienes forman una pareja, en cuanto descubren en el mutuo encuentro cómo están llamados a entregarse el uno al otro y deciden gozosamente unirse en matrimonio [19].

Entre ambos factores, el que mira al matrimonio como comunidad constituida por la pareja y la familia y el que atiende a los deseos de los novios de convertirse en esposos y formar un hogar, hay una estrecha relación y un común sentido. Ambos tienden a construir la unidad de la pareja y de la familia. El matrimonio, en cuanto institución, sirve de cauce y de marco para llevar a cabo un proyecto de vida que está enraizado en la naturaleza humana y constituye un bien fundamental para el hombre y para la sociedad. Y, a su vez, los deseos y la voluntad de los contrayentes de convertirse en esposos asumen y traducen en el plano existencial e interpersonal aquello que está puesto al servicio del matrimonio y de la familia [20].

mente, las ceremonias de la boda expresan ese acuerdo A veces, el acuerdo puede ir implícito en el propio estado de vida matrimonial asumido de forma prolongada, siempre que esto no sea efecto de coacción o violencia Ver c 2

Desde un punto de vista racional, parece lo mas lógico y humano que lo primero en el matrimonio sea la manifestación libre y sincera de parte de los contrayentes de su voluntad de unirse en matrimonio Esto tiene un valor formal ante la sociedad que constata el nuevo estado de vida asumido por los contrayentes, pero tiene sobre todo un valor real para los propios contrayentes que muestran su decidida voluntad en un asunto de suma trascendencia para ambos. La expresión de este acuerdo, antes de que los contrayentes tomen posesión o hagan uso de los «bienes» matrimoniales, reconoce la dignidad de las personas que asumen voluntariamente el compromiso matrimonial y que intercambian algo que afecta a su propia intimidad.

[19] Al describir en estos términos el proceso afectivo y volitivo del amor de la pareja, nos situamos en el contexto actual de la cultura occidental que permite a la pareja llevar la iniciativa en los asuntos matrimoniales En otros ámbitos culturales en los que la iniciativa de la pareja queda suplida o recortada por la intervención de los padres o tutores, dicho proceso se verifica de forma distinta, de acuerdo con las costumbres y normas que existen al respecto. Ver en el c 2 el título sobre «el matrimonio y los condicionamientos sociales».

[20] Al hablar del matrimonio como institución, nos referimos a los aspectos esenciales del matrimonio, en cuanto realidad que tiene unas repercusiones de carácter social y público, de la que depende un bien tan fundamental como es el de la estabilidad de la familia La realidad del matrimonio como institución es prioritaria a la realidad de la pareja, ésta no define lo que el matrimonio es en sí, sino que descubre e interpreta en el plano interpersonal lo que el matrimonio significa en el orden de la naturaleza y de la convivencia humana

Por una parte, el matrimonio está llamado a ser objeto de una experiencia interpersonal, en la que la pareja opta libre y amorosamente por una forma de existencia que satisface su necesidad de amor, de ayuda y compañía, se deseo de fecundidad y de entrega a los otros. Por otra parte, el matrimonio es una institución que no depende fundamentalmente de factores convencionales, sino que se basa en necesidades esenciales de la naturaleza humana. Los contrayentes, que están llamados a ser libres en su decisión matrimonial, no tienen libertad para modificar en lo esencial el matrimonio en cuanto institución, sino que han de saber asumir las condiciones que comporta objetivamente dicha unión [21].

El matrimonio puede considerarse como institución natural, que está al servicio de unos bienes necesarios para la vida y la convivencia humana, y como institución social, que requiere el amparo de un ordenamiento positivo, ya sea de carácter religioso o civil. ¿En qué sentido se afirma que el matrimonio es una institución natural? Según santo Tomás, la razón natural inclina al matrimonio de dos maneras: en primer lugar, en cuanto la naturaleza humana no busca sólo la generación, sino al mismo tiempo el bien de los hijos, y en segundo lugar, en cuanto la misma naturaleza advierte al ser humano acerca de la necesidad de que el varón y la mujer su unan para poder atender a las necesidades de la vida [22].

[21] El consentimiento de los contrayentes afecta fundamentalmente al compromiso de unirse en matrimonio el uno al otro. La idea de matrimonio es anterior a dicho consentimiento y se formula moral y jurídicamente a través de los derechos y deberes contraídos por los esposos en orden al cumplimiento de las funciones y fines del matrimonio. A este propósito, dice M J Scheeben «La elevación del fin levanta el contrato, por el cual se concluye la unión, sobre todos los demás contratos; los postulados del fin no permiten a los contrayentes fijar a su antojo las condiciones de su unión, si quieren el fin, deben también ponerse en la relación recíproca que sea necesaria para conseguirlo», SCHEEBEN, M J, o c, 628-629

[22] La *Suma Teológica* de Tomás de Aquino expone con claridad y concisión su razonamiento acerca de la condición natural del matrimonio. Considera que la naturaleza humana se caracteriza por su libertad y racionalidad Tiene en cuenta en primer lugar el fin principal del matrimonio («bonum prolis»), que no puede alcanzarse cumplidamente si no existe una determinada obligación de los padres en orden a la educación de sus hijos. En cuanto al fin «secundario», que consiste en el «mutuum obsequium» que se prestan entre sí los esposos en las cuestiones de la vida familiar, apela Tomás al carácter «naturaliter politicus» del ser humano, que le lleva a buscar la convivencia con los otros para superar las propias limitaciones En el matrimonio se produce la asociación requerida entre el varón y la mujer en orden a conjuntar las distintas cualidades de uno y de otro para proveer adecuadamente a las necesidades de la vida humana, *S Th*, Supp., q 41, a 1c Santo Tomás sigue aquí el pensamiento de Aristóteles, *Etica Nicomaquea* 8, 12 (o.c. 1278-1279). Según Cicerón, que sigue en esto a Aristóteles, el hombre es «animale naturale coniugale magis quam politicum», tomado de LE BRAS, G., a.c., 2174. Sto Tomás trata también esta cuestión en *Suma contra Gentiles*, 3, 122.

La «naturaleza» del matrimonio va, pues, relacionada con las dos funciones fundamentales, que en él reconocen con rara unanimidad tanto la historia de la cultura como las ciencias humanas [23]. El relato del Génesis sobre la Creación pone de relieve ambos aspectos de la vida matrimonial, como hemos visto en páginas anteriores [24]. Los teólogos medievales, considerando que el matrimonio forma parte de la obra de Dios, creador supremo de la naturaleza, afirman que el matrimonio ha sido instituido por Dios como un «servicio a la naturaleza» [25]. La literatura clásica cristiana considera igualmente que el matrimonio es el principal de los estados de vida [26].

En el pensamiento cristiano, la relación del matrimonio con la humana naturaleza va conectada con el dato bíblico, según el cual Dios crea al hombre y a la mujer y dispone que formen la unión matrimonial. El matrimonio responde a la condición masculina y femenina del ser humano, a través de la cual se manifiesta la riqueza de la humana naturaleza y se lleva a cabo el proyecto divino de unir al varón y a la mujer en orden a obtener su propia felicidad y a colaborar en la construcción del hogar familiar. En este sentido, puede afirmarse que el matrimonio ha sido instituido por Dios en orden al bien de la naturaleza humana.

La sacramentalidad del matrimonio no se deduce simplemente de esta relación del matrimonio con el autor de la creación, pero encuentra en ella su primer fundamento. En cuanto el matrimonio está ordenado a proporcionar al hombre bienes que son necesarios tanto para la pareja como para la humanidad, está regido por unas normas universales y cae también bajo la acción de la gracia en la historia de

[23] Ver capítulos anteriores, principalmente 1 y 2.

[24] Ver en el c 4 título sobre «Visión bíblica del amor y del matrimonio

[25] La *Suma Teológica* de Sto Tomás dedica una cuestión al matrimonio, «inquantum est in officium naturae», Supp q 41.

Para los teólogos medievales, este «servicio a la naturaleza» consiste principalmente en la función procreadora del matrimonio que va necesariamente unida a la tarea de la educación de los hijos. En segundo lugar, este servicio consiste también, como dice Tomás de Aquino, en el «mutuum obsequium» que se prestan recíprocamente los esposos (ver nota 22).

Los primeros escolásticos ven aquí una «primera institución» del sacramento del matrimonio, que se caracteriza por el hecho de que se produce antes del pecado original y está exenta de la debilidad que el pecado introduce en la condición humana. San Buenaventura considera al matrimonio «sacramentum legis naturalis» (ver c 9, nota 24)

[26] Fray Luis de León hace este comentario en la Introducción a *La perfecta casada*. «Porque dellas (de las Letras Sagradas) sabemos que este estado (el del matrimonio) es el primero y más antiguo de todos los estados, y sabemos que es vivienda no inventada. sino ordenada luego en el principio, cuando estaban los hombres enteros y bienaventuradamente perfectos en el Paraíso» «Allí vemos que la primera verdad que en ellas se escribe haber dicho Dios para nuestro enseñamiento, y la doctrina primera que salió de su boca, fue la aprobación de este ayuntamiento, diciendo "No es bueno que el hombre esté solo"»

la salvación. En este sentido, la sacramentalidad del matrimonio arranca de la misma realidad humana y natural del matrimonio y encuentra en ella su primer fundamento [27].

A la luz de estas reflexiones, se ve la importancia de tener en cuenta, en orden a explicar la sacramentalidad del matrimonio, una noción previa de matrimonio que recoja aquellos elementos que son esenciales desde una consideración general de la realidad matrimonial. Según santo Tomás, la esencia del matrimonio consiste en la «unión» de los esposos [28]. La unión conyugal aparece ya en el matrimonio de los primeros padres como un «misterio» en el que el hombre percibe la grandeza del amor humano y al mismo tiempo la bondad del Creador. En la unión conyugal se colma una aspiración que Dios mismo ha puesto en la humana naturaleza [29].

El «misterio» del matrimonio se percibe sobre todo en la unión conyugal. Esta tiene un significado propio, en cuanto implica una entrega mutua de los esposos de carácter personal y corporal y abarca un proyecto de vida abierto a la comunidad familiar [30]. Esta unión es fruto

[27] Según la tesis de los primeros escritos escolásticos, el matrimonio, a diferencia de los demás sacramentos, fue instituido en el paraíso Los escolásticos hablan de una doble institución del matrimonio, anterior y posterior al pecado, la primera tiene a Dios como autor y está al servicio de la naturaleza (ver título sobre «el tratado sobre el sacramento del matrimonio», en el c.9) Pedro de Poitiers dice que el matrimonio es el más antiguo de los sacramentos (PL 211, 1257).

El Concilio Vaticano II dice lo siguiente «El mismo Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con varios fines y bienes » «Por su propio carácter natural, la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole y con ellas son coronados como su culminación» (GS 48)

[28] *S Th* , Suppl , q 44, a 2 c En el artículo anterior, explica el Doctor Angélico por qué el matrimonio pertenece al género de la «coniunctio» A través del matrimonio, dice, los esposos se unen para llevar a cabo la generacion y educacion de la prole y también para realizar una misma vida familiar (a 1 c).

La *Suma Teológica* de Sto Tomás dedica la cuestión 44 de Suppl a la definición del matrimonio. En el matrimonio se han de considerar tres cosas· en primer lugar, su esencia, que es la «coniunctio» (de donde viene «coniugium»), en segundo lugar, su causa, que es la celebración del matrimonio («nuptiae»), en tercer lugar, su efecto, que es la prole (a.2 c) También, en *Cont Gent* , 4, 78.

[29] En la unión conyugal está el ápice de la realidad matrimonial, el núcleo del «misterio» que se produce en la relación de la pareja humana Dicha union tiene un alcance antropológico ilimitado. No consiste sólo en la unión de los cuerpos y en la comunidad de vida, sino que afecta sobre todo a la unión de los corazones y de las almas. No depende simplemente de unos sentimientos o deseos pasajeros, sino que se funda en las aspiraciones más hondas de la pareja humana Es una unión enraizada en la misma naturaleza del ser humano, conformada por el varon y la mujer y por tanto doblemente fuerte, protegida y alimentada desde una doble corriente de vida y de amor. El amor que une interiormente a los esposos sufre las vicisitudes de todo sentimiento humano, pero, si es verdadero, tiende a fortalecerse con las pruebas de la vida Ver c 1

[30] La noción de matrimonio debería destacar, por delante incluso de las funciones esenciales del matrimonio (el amor conyugal y el cuidado de los hijos), el sentido de la unión conyugal. El Concilio Vaticano II capta la importancia de esta perspectiva,

del amor y de la voluntaria decisión de la pareja, pero se inserta en la voluntad de la misma naturaleza humana y en la intención del Creador, que coinciden en expresar la profundidad y firmeza de dicha unión [31]. Partiendo de esta realidad, podemos acercarnos al significado que tiene la unión matrimonial a la luz de la Sagrada Escritura.

El matrimonio, signo de la Alianza divina

En todos los sacramentos hay una relación entre la realidad natural de la que se compone el signo sacramental y el significado de dicho signo en el orden de la salvación y de la gracia. El matrimonio, como hemos visto, es una realidad derivada de la humana naturaleza e inserta en el orden de la Creación en función de unos bienes trascendentales para la convivencia humana. En cuanto sacramento, el matrimonio tiene además un significado que se deriva de la alianza establecida por Dios con su pueblo y viene a iluminar y elevar esta realidad al orden de la salvación y de la gracia [32].

La imagen del matrimonio se usa frecuentemente en el Antiguo Testamento como un recurso literario que ayuda a entender el carácter del amor de Dios hacia su pueblo. Israel aparece como la novia o la esposa del Señor, que ha sido elegida y favorecida con todo tipo de confidencias y regalos y que se muestra infiel a aquel que le ha mostrado siempre su predilección. A pesar de sus infidelidades, Dios

cuando define el matrimonio con estas palabras «Intima communitas vitae et amoris coniugalis » (GS 48). El derecho canónico define el matrimonio como «la alianza matrimonial («matrimoniale foedus») por la que el varon y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida («totius vitae consortium»), ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole » (c 1055,1) Ver nota 56, más adelante

31 Teniendo en cuenta el significado que tiene la unión conyugal dentro de una perspectiva meramente antropológica, dice Scheeben que, «aun prescindiendo de la posición y el destino sobrenaturales de los contrayentes», el matrimonio tiene un «carácter religioso, sagrado», ya que afecta al orden de la naturaleza y al fin último del hombre Según Scheeben, «podemos encontrar en los actos por los cuales se contrae el matrimonio» cierto significado «sacramental», ya que mediante tales actos se realiza y se significa algo más que una simple obligacion contractual, esto es, una unión y un compromiso sagrados, religiosos «Es una *sacramentalidad* parecida a la que compete al *juramento*, que en el lenguaje clásico se llamaba "juramento"» (o c , 632-633)

32 Las peculiaridades del sacramento del matrimonio ayudan a ver la riqueza teológica de este sacramento. Por lo general, en los sacramentos el signo (el agua, el pan, la imposición de manos) se despoja de su propia condición natural para significar una realidad de orden sagrado (la regeneracion espiritual, el cuerpo de Cristo, la misión al servicio de la Iglesia) En el matrimonio se produce una especial interaccion entre el signo y lo que el signo significa, dado que se trata de dos realidades que se asumen y subsisten sin que dejen de ser lo que son Más bien, el significado viene a iluminar y ennoblecer la realidad del signo

manifiesta hacia ella su predilección y su deseo de reconciliación con la esposa hacia la que se siente ligada por un pacto de amor [33].

El uso de la imagen del matrimonio como signo de la divina Alianza tiene una doble consecuencia. En primer lugar, sirve para revelar el misterio de una alianza que tiene su origen y fundamento en el amor de Dios y que requiere de parte del pueblo elegido una correspondencia. En segundo lugar, refleja el misterio del matrimonio, en cuanto unión basada en un pacto de amor, que exige de los esposos mutua fidelidad. Esta segunda consecuencia se deriva de la primera, en cuanto la imagen asumida para revelar la grandeza del amor divino se considera apta para expresar la sublimidad del amor divino. La superioridad del amor de Dios en relación a la imagen del matrimonio consiste en que Dios es fiel hacia la esposa infiel.

En la realidad de la conducta humana, el matrimonio se ve afectado por la imperfección de lo humano a lo largo de la historia de la salvación. Pero el «misterio» del matrimonio, como unión de dos personas, varón y mujer, participantes de una común naturaleza, que se sienten impulsadas por amor a establecer entre sí una comunión de vida, aparece ya claramente formulado en las primeras páginas de la Biblia [34]. Las leyes y costumbres judías sobre el matrimonio asumen lentamente las exigencias morales que se derivan del modelo de matrimonio que el libro del Génesis presenta en el contexto de la Creación. Este modelo se trasluce también a través de la literatura sapiencial y profética, que se sirve de la imagen del matrimonio para revelar la riqueza y el alcance de la Alianza que Dios ha establecido con su pueblo.

El matrimonio y la alianza de Cristo con la Iglesia

Para los cristianos, las promesas de la Antigua Alianza se cumplen en Jesucristo, que se ofrece a sí mismo como víctima de reconciliación y sella con su sangre la nueva Alianza. Estas promesas se hacen realidad con la encarnación del Hijo de Dios, que asume la condición humana sin dejar su condición divina. En El se realizan las bodas de Dios con la humanidad. Este es el primero y el más grande de los «misterios» que se producen en la historia de la salvación. A través de Cristo, enviado por el Padre y entregado volunta-

[33] Ver el c.5, especialmente la parte primera y notas 5-8.
El principal punto de mira de las imágenes matrimoniales que hablan del amor de Dios hacia su pueblo se centra en el mensaje de que Dios permanece siempre fiel a sus promesas, a pesar de las infidelidades del pueblo.

[34] Ver en el c.5 el título sobre «El matrimonio a la luz de la Creación y de la Alianza».

riamente a la muerte para reconciliar a la humanidad, Dios nos da la mejor prueba de su amor al hombre, de su voluntad de establecer con la humanidad una alianza eterna [35].

Las promesas divinas no terminan en el «misterio» de la encarnación del Verbo, sino que se prolongan en el «misterio» de la Iglesia, a través de la cual Dios quiere unir a la entera humanidad con la persona de su Hijo. Por medio de la Iglesia, el amor y la gracia que Cristo recibe del Padre se derraman abundantemente sobre aquellos que son miembros de Cristo, que forman con El un mismo cuerpo. De esta forma, la humanidad de Cristo se extiende en el tiempo y el espacio a través de aquellos que por la fe y el bautismo se incorporan a su cuerpo y se convierten en testigos y signos vivos de la presencia de Cristo en el mundo.

El sacramento del matrimonio, al igual que los demás sacramentos, significa y realiza el «misterio» de la Iglesia en un momento y en una situación singular de la vida humana. Cuando los novios cristianos se sienten llamados a unirse en matrimonio, a «hacerse un solo cuerpo», para realizar el proyecto que Dios tuvo al crear al hombre y a la mujer, se hacen signo de la unión que existe entre Cristo y su esposa, la Iglesia. Al unirse los esposos en «una sola carne», para realizar en cuanto bautizados y miembros de la Iglesia los proyectos de Dios, adquieren una condición nueva dentro de la Iglesia, cuerpo de Cristo. Su unión en el amor queda asumida por la Iglesia, como signo que revela el matrimonio entre Cristo y la Iglesia y como medio de santidad.

El significado del matrimonio no se reduce a una función simbólica ni tampoco a una función moral, que tenga como finalidad el extraer algunas consecuencias prácticas en orden a la conducta de los esposos cristianos, sino que lleva consigo una realidad nueva de tipo eclesial que deriva de la relación que existe entre los esposos cristianos y la Iglesia. Esta relación tiene su fundamento en el sacramento del bautismo, por el que se realiza la incorporación a la Iglesia. Pero la nueva realidad que se produce en los esposos cristianos nace de la profunda y misteriosa relación que existe entre la unión de la pareja cristiana y la unión de Cristo con la Iglesia.

San Pablo pone el origen de esta relación en las palabras del Génesis, retomadas y destacadas por Jesús, «se hacen una sola carne», y en la doctrina que él mismo expone de forma inspirada acerca de la unión con Cristo de aquellos que son miembros suyos y en El constituyen «un solo cuerpo». Según la carta a los Efesios, los esposos, en cuanto miembros del Cuerpo de Cristo, deben amarse lo mis-

[35] Heb C.7-9; Ap 22,16-21. Ver en el c.6 el título sobre «El matrimonio y las bodas del Cordero».

mo que Cristo ama a su Iglesia. El fundamento de esta exhortación se pone en la semejanza que existe entre la unión de los esposos y la unión de Cristo con su esposa la Iglesia. La exhortación paulina se sitúa plenamente en un contexto cristológico, en el que Jesús es ante todo el Señor que vence el pecado y santifica a los bautizados [36].

Recurriendo a la comparación paulina, la tradición cristiana exhorta a los esposos cristianos a cumplir sus deberes matrimoniales, teniendo en cuenta el amor de Cristo a la Iglesia. San Agustín relaciona los «bienes» del matrimonio (los hijos, la fidelidad conyugal, el vínculo matrimonial) con la virtualidad misma del matrimonio cristiano, en especial por lo que se refiere al tercero de los bienes matrimoniales, al que denomina «sacramentum» [37]. La teología escolástica estudia el tema de la causalidad del sacramento del matrimonio partiendo de la clasificación agustiniana de los tres bienes matrimoniales. Una vez superadas las objeciones derivadas de una idea peyorativa del matrimonio, termina reconociendo que el matrimonio causa la gracia al igual que los demás sacramentos [38].

[36] Gén 2,24; Mt 19,5-6; Mc 10,8, Ef 5,31 1 Cor 12,12 Ver en el c.6 el título sobre «El matrimonio y el misterio de la Iglesia» La comparación paulina va dirigida a exhortar a los esposos a cumplir sus deberes siguiendo el ejemplo de Cristo. Se apunta aquí ya a la dimensión gratificante del signo matrimonial, teniendo en cuenta que lo que Pablo pide a los esposos cristianos se inspira directamente en el conocimiento y en el amor de Cristo, en la gracia que El derrama sobre los miembros de su cuerpo

[37] Ver en el c 7 el título «La unión matrimonial y la unión entre Cristo y la Iglesia», donde se recogen algunas de las exhortaciones que hacen a los esposos los Padres orientales y occidentales Los Padres tratan sobre todo de mover a los esposos cristianos a vivir el matrimonio de acuerdo con el amor que Cristo manifiesta a la Iglesia Si no aluden expresamente a la gracia del matrimonio, dan por supuesto que el bien obrar y la recta conducta cristiana requieren la ayuda de la gracia

En diversos lugares, hace ver san Agustín cómo el «bonum sacramenti» constituye una realidad sagrada que permanece incluso cuando uno de los esposos se separa de su cónyuge y se casa de nuevo Este efecto del matrimonio («foedus nuptiale»), que es comparable con el carácter sacramental del bautismo, tiene para Agustín algo de sacramental e imborrable. Ver c.7, nota 41

Agustín estrecha la relación entre el «misterio» de la Iglesia y el «misterio» del matrimonio No alude de forma explícita a la gracia del matrimonio, pero considera el «bonum sacramenti» un efecto del matrimonio cristiano y supone, al igual que otros Padres, que la gracia es necesaria para asumir debidamente los bienes matrimoniales. Ver c 7, nota 42

[38] Ya en los orígenes de la Escolástica se relacionan los bienes del matrimonio con la virtualidad del sacramento, que va destinada a ayudar a los esposos a asumir las exigencias del matrimonio como un servicio a Dios La relación entre el significado del sacramento del matrimonio —la unión de Cristo con la Iglesia— y el efecto gratificante que se deriva del significado, no aparece clara en la reflexión de los teólogos escolásticos Ver en el c 9 el título sobre «La gracia en el sacramento del matrimonio»

La doctrina escolástica sobre la gracia en el sacramento del matrimonio se ve muy condicionada por una idea pesimista del matrimonio, que no valora debidamente la importancia humana, moral y espiritual de las funciones que el matrimonio cumple al

La gracia del matrimonio procede de la caridad que une a Cristo con la Iglesia, que mueve a Cristo a entregar su vida por la salvación del mundo, que santifica, purifica y embellece a su esposa la Iglesia [39]. La gracia del matrimonio tiene en cuenta la debilidad de la humana naturaleza, que siente en la propia carne la fuerza del pecado; pero mira sobre todo a la dignidad del matrimonio y a la grandeza de la misión que ejercen los esposos cristianos, según el proyecto de Dios en el orden de la creación y en el de la redención [40]. La gracia del matrimonio es una prolongación de la caridad que Cristo derrama sobre la Iglesia y va especialmente relacionada con la misión que la familia cristiana tiene dentro de la Iglesia.

La realidad de la familia va estrechamente ligada a la institución matrimonial y a los principios y leyes que la regulan; pero especialmente en la sociedad de hoy, que limita en la práctica extraordinariamente las competencias y funciones que tradicionalmente recaían sobre la institución familiar, ésta tiene que asumir tareas que son indispensables para el desarrollo humano de la persona y de la convivencia social y que las instituciones públicas no pueden cumplir de forma adecuada. La familia es el ámbito apropiado en el que la pareja puede desarrollar su amor conyugal y paternal y en el que los hijos pueden nacer y crecer en un clima de afecto y libertad, de confianza en sí mismos y en los demás, de auténtica corresponsabilidad, de acogida de los valores de fe y de compromiso cristiano que descubren la profunda dimensión de lo humano. El matrimonio cristia-

servicio de la pareja, de la familia y de la sociedad, que considera sobre todo el matrimonio como una realidad que necesita ser redimida y liberada del pecado Sin embargo, en esta idea late también la conciencia de que el hombre ha de saber dominar y dirigir la humana sexualidad dentro del matrimonio, cf. KASPER, W , *El matrimonio cristiano*, o c , 53-54, BOROBIO, D., *La celebración en la Iglesia* 2 (Salamanca 1988), 577-578

[39] Ef 5, 25-27 La caridad de Cristo llega a los esposos cristianos como ejemplo de entrega y donación que se manifiesta en la obra de Cristo y como don que fluye del encuentro de Cristo con la Iglesia, que se derrama a través de la Palabra y de los sacramentos con que Cristo alimenta a los miembros de su cuerpo

Fray Luis de León explica así la gracia del sacramento «Y, lo que sobre todo es, (Cristo) hizo del casamiento que hacen los hombres entre sí, significación y sacramento santísimo del lazo de amor con que El se ayunta a las almas; y quiso que la ley matrimonial del hombre con la mujer fuese como retrato e imagen viva de la unidad dulcísima y estrechísima que hay entre El y su Iglesia, y así ennobleció el matrimonio con riquísimos dones de su gracia y de otros bienes del cielo» (Introducción a *La perfecta casada)*

[40] Según san Pablo, si abundó el pecado, sobreabunda la gracia de Jesucristo, Rom c 5, 8,23-25

En el matrimonio, el signo sacramental reclama tanto o más que ningún otro sacramento la gracia, dado que se trata de un estado de vida cuyas funciones afectan al plan divino de la creación y de la salvación Pero, ademas, su significado va estrechamente relacionado con la fuente de la gracia, que es el amor de Cristo.

no presta un servicio especial a la familia, en cuanto tiene como primer objetivo el construir un hogar basado en la unión de la pareja y en la comunión de amor y de vida de todos sus miembros [41].

Identidad entre matrimonio y sacramento

La sacramentalidad del matrimonio tiene características propias, que le diferencian notablemente de los demás sacramentos. En general, los sacramentos se sirven de unas realidades materiales, a modo de signos, para expresar con ellas realidades que afectan al orden la salvación y de la vida de la Iglesia. En el sacramento se verifica un cambio de sentido, que parte del significado propio y natural de una realidad material (el agua, el vino), y se ordena a significar y causar una realidad nueva, relacionada con la gracia de Jesuscristo [42].

En el caso del matrimonio, partimos de una realidad humana (la unión matrimonial), que se asume como signo de una realidad de orden cristológico y eclesial (la unión de Cristo con la Iglesia), sin abandonar la realidad de su natural condición. En el matrimonio, el significado del sacramento (la unión de Cristo con la Iglesia) revierte sobre el propio signo (la unión matrimonial) y viene a iluminar y fortalecer la realidad que constituye el signo y que afecta a la vida humana y a la santidad de los esposos. La unión de Cristo con la Iglesia, que es la fuente de donde brota la caridad que santifica a los bautizados, es también el «misterio» que los esposos cristianos anuncian y proclaman, en el que se proponen inspirar su vida matrimonial y del que reciben la fuerza para cumplir su misión de esposos y padres de familia en cuanto miembros de la Iglesia.

En el caso del matrimonio, el signo no se limita a cumplir la función de significar una realidad nueva de orden salvífico, sino que se ve revestido en su propia realidad natural de la gracia derivada de su significado, esto es, de la unión entre Cristo y la Iglesia [43]. Lo significado por el signo es una realidad eclesial de la que forman parte los esposos cristianos. Gracias a su inserción en la Iglesia, los

[41] Sobre la gracia del sacramento del matrimonio, dice el Vaticano II. «Para cumplir con constancia los deberes de esta vocación cristiana, se requiere una insigne virtud, por eso, los esposos, fortalecidos por la gracia para la vida santa, cultivarán y pedirán en la oración con asiduidad la firmeza del amor, la magnanimidad y el espíritu de sacrificio» (GS 49) Ver en el c.14, título «El matrimonio y la familia en la doctrina actual de la Iglesia».

[42] Cf. ROCCHETTA, C., *Sacramentología general Dal mysterion al sacramentum* (Bologna 1989)

[43] Como ya hemos indicado anteriormente, en la comparación que hace san Pablo entre el amor conyugal y el amor de Cristo a la Iglesia, hay sobre todo una intención ejemplarizante. se llama a los esposos a llevar una conducta que se inspire en el amor que Cristo demuestra a su Iglesia Pablo se basa en el significado para resaltar la dignidad del signo.

bautizados participan del amor de Cristo y son herederos de sus promesas. Al unirse en matrimonio, los contrayentes cristianos se convierten en signo vivo, encarnación humana del gran misterio de la encarnación de Cristo en la naturaleza humana y en el cuerpo de la Iglesia, causa de la salvación y la gracia [44].

La doctrina católica sobre la identidad entre contrato matrimonial y sacramento del matrimonio se funda en estos principios. La sacramentalidad del matrimonio va referida a la propia realidad humana del matrimonio y a la condición de bautizados de los contrayentes. Los bautizados celebran el sacramento del matrimonio al mismo tiempo que contraen el matrimonio. El signo sacramental del matrimonio se identifica con la forma mediante la cual los contrayentes expresan su voluntad de ser esposos. En la práctica, la Iglesia exige como condición para la validez del matrimonio católico que se celebre según la forma canónicamente establecida, con el fin de garantizar la constancia de la celebración del matrimonio [45].

Dada la trascendencia que el matrimonio tiene en la sociedad por los efectos que de él se derivan en relación con los derechos y deberes de la pareja y con las necesidades de la familia, se ha considerado siempre en todas las culturas de suma importancia la determinación jurídica del acto a partir del cual queda constituida formalmente una pareja [46]. De acuerdo con el derecho romano, el derecho ecle-

[44] La gracia del sacramento del matrimonio va muy ligada a la gracia del bautismo, por la que los contrayentes cristianos se incorporan a la Iglesia, cuerpo de Cristo, y participan de los dones que Cristo derrama sobre su esposa la Iglesia La gracia del bautismo sitúa a los contrayentes cristianos, antes de que se unan en matrimonio, en el misterio del amor de Cristo a la Iglesia

Según san Ambrosio, el bautizado ha de estar también iniciado en la vida cristiana para poder vivir el matrimonio en la fe de la Iglesia *(De Abraham* I, 9, 84) Juan Crisóstomo, haciendo uso del simbolismo matrimonial, explica el significado del bautismo como un desposorio de Cristo con el bautizado *(Catech bapt*, 14-16).

[45] En los primeros siglos, cuando la Iglesia no disponía de un ordenamiento jurídico propio, se adaptaba a las leyes y costumbres establecidas al efecto A lo largo de la Edad Media, época en que la Iglesia asume algunas funciones sociales juntamente con las religiosas, el matrimonio se rige en general por el derecho eclesiástico Antes del concilio de Trento, eran frecuentes entre cristianos los matrimonios clandestinos reconocidos como válidos por la legislación eclesiástica Trento se replantea esta cuestión y adopta una solución que considera más prudente para evitar males mayores: imponer en lo sucesivo la forma canónica como condición de validez para los matrimonios cristianos (D 990-992). Cf Duval, A., a.c , 34-64; Mostaza, A , *La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio hasta el concilio de Trento* (Roma 1972),

Según el derecho canónico vigente, la Iglesia católica sólo reconoce como matrimonio verdadero de sus fieles aquel que se contrae según las normas por ella establecidas o concordadas. Ver c 1057, 1059, 1108-1123

[46] Ver en el c 2 el título sobre «Regulación de la unión matrimonial» Los teólogos llaman matrimonio «in fieri» al acto jurídico por el que los contrayentes comienzan a ser esposos

siástico considera que el consentimiento libremente expresado de los contrayentes es el acto decisivo del que dimanan los derechos y deberes matrimoniales [47]. El sacerdote no es propiamente ministro del sacramento del matrimonio, sino testigo oficial de la Iglesia, ante el cual los esposos expresan el consentimiento [48].

La doctrina católica sobre la identidad entre contrato y sacramento es el resultado de una reflexión teológica, apoyada en la fe y en la experiencia de la Iglesia, que llega a la conclusión de que la sacramentalidad del matrimonio no puede separarse de la realidad misma del matrimonio [49]. La sacramentalidad del matrimonio afecta a la propia realidad del matrimonio y se produce en virtud del acto por el que los contrayentes se hacen esposos [50]. Sin embargo, esta tesis

[47] Ver c 1057 En páginas anteriores hemos hablado de los esponsales, práctica jurídica muy generalizada en el pasado, por la que los novios quedan comprometidos para casarse en el futuro Los canonistas y teólogos medievales prestan gran atención a este tema, haciendo una neta distinción entre las promesas matrimoniales y el contrato matrimonial Los términos técnicos empleados son «sponsalia per verba de futuro» (esponsales) y «sponsalia per verba de praesenti» (contrato matrimonial)

[48] En casos especiales, el Obispo diocesano puede delegar a laicos para que asistan al matrimonio (c 1112, 2). La intervención del ministro (Obispo, sacerdote o diácono) en la celebración del matrimonio tiene una doble función la de pedir y recibir la manifestaciona del consentimiento a los contrayentes (c 1108, 2) y la de impartir la bendición nupcial a los esposos (ver c 13)

Duns Escoto afirma que los ministros del sacramento del matrimonio son los propios contrayentes. Escoto opina que en casos particulares puede existir el contrato matrimonial sin el sacramento, en contra de la opinión más común que sostiene la imposibilidad de separar contrato y sacramento. Cf. Adnes, P , o c , 129-130. Ver c.9, nota 25.

La tradicion ortodoxa otorga especial valor a la bendición del sacerdote en orden a la celebración del sacramento (ver c 12). En la tradicion latina, dicha bendicion tiene un valor complementario

[49] A mediados del siglo XIX, diversos documentos pontificios se pronuncian en este sentido Alocución *Acerbissimum vobiscum* (1852), de Pio IX DS 2991, proposiciones 66 y 73 del *Syllabus* D 1766, 1773 DS 2966, 2973, Encíclica *Arcanum divinae sapientiae*, de León XIII El CIC recoge esta doctrina en el c. 1052, 2 Esta doctrina, tal como aparece formulada en el magisterio eclesiástico, excluye la posibilidad de que un cristiano pueda contraer validamente el matrimonio sin que este sea al mismo tiempo sacramento. Cf. Bernhard, J., «À propos de la dimension ecclesiale de l'engagement matrimonial», *RevSR* 1-3 (1984), 137-149, Calvo Espiga, R., «Sobre la sacramentalidad del matrimonio de los bautizados», en *ScVi*, sept-dic. (1982), 301-355, Corecco, E., «L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento alla luce del principio scolastico «Gratia perficit non destruit naturam», *Communio* 16-17 (1974), 1ss, Id., «Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum Baptismus an sacramentum matrimonii?», *Periodica* 67 (1978), 11-34

[50] Según Pedro Lombardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, el sacramento es el contrato mismo elevado a la dignidad de rito eficaz de gracia Lombardo, P., *Sent* IV, d 28, c 2, Alberto Magno, *In IV Sent* , d. 27, a 6, Tomas de Aquino, *Supp* , q 32, a 1 ad 1 En el concilio de Trento, sostienen esta tesis la inmensa mayoría de los padres, y después del concilio la sigue la generalidad de los teólogos Cf Adnes, P , o c., 129s

crea en la práctica graves dificultades que los canonistas y teólogos no aciertan a resolver de forma satisfactoria [51].

El problema arranca del planteamiento teológico de la sacramentalidad del matrimonio, pero tiene además serias consecuencias en el orden práctico de la celebración del matrimonio. La Iglesia no puede reconocer en una pareja de bautizados dos tipos de matrimonio, uno natural o legítimo y otro sacramental, porque la sacramentalidad no puede separarse del matrimonio en sí mismo. Si la Iglesia reconoce este matrimonio como legítimo, aunque se haya efectuado solamente en el fuero civil, implícitamente vendría a reconocer también la existencia del sacramento. Ahora bien, sólo la Iglesia puede administrar y celebrar aquello que constituye una acción sagrada, un sacramento. En la práctica, nos encontramos hoy con una realidad pastoral paradójica: muchos bautizados no creyentes o no practicantes prefieren casarse civilmente sin que su matrimonio pueda tener valor real ante la comunidad cristiana [52].

Entre las vías de solución que proponen los teólogos, destaca una que apela a la necesidad de que los contrayentes cristianos que se disponen a celebrar el sacramento del matrimonio tengan la fe suficiente y las actitudes religiosas que se requieren para que un sacramento pueda ser recibido dignamente e incluso válidamente. Esto reviste especial importancia en el caso del matrimonio, que exige el libre consentimiento de los contrayentes [53]. Una solución práctica

[51] Entre las teorías que contemplan una cierta forma de distinción entre el contrato que da origen al matrimonio y el sacramento, se destaca la del teólogo dominico Melchor Cano, que considera al contrato «materia próxima» del signo sacramental, y a la bendición sacerdotal la «forma» del sacramento. Entre el contrato y el sacramento existe una distinción «parcial» (no «real»), de forma que un matrimonio contraído válidamente sin la bendición del sacerdote sería verdadero matrimonio y no sacramento Acepta esta teoría un considerable número de teólogos Según el teólogo salmantino, el matrimonio clandestino, contraído sin la bendición del sacerdote, es verdadero sacramento, pero carece de la gracia sacramental («sed virtutem sacramentalem omnino non habet, nec veri nominis est sacramentum», *De locis theologicis*, lib. 8, cap 5 El arzobispo de Granada, Guerrero, sostiene en el concilio de Trento la teoría de que un cristiano puede contraer válidamente un matrimonio, sin que sea sacramento, cuando hace propósito deliberado de excluir el sacramento; esta doctrina tendrá seguidores, como Vázquez y Billuart Cf ADNES, P., o c., 130-131, CHAUVET, L M , a c., 96-98

[52] El problema es frecuente en la sociedad actual y se plantea en el terreno de los principios La independencia del Estado en lo que se considera perteneciente a su propio fuero es reconocida por el Concilio Vaticano II El cristiano está vinculado por el bautismo a la Iglesia de forma irreversible desde la realidad del sacramento, pero el abandono voluntario de la Iglesia no puede crear en él una situación de agravio moral en relación a los demás ciudadanos, en lo que se refiere al reconocimiento de su condición de casado

[53] En torno a esta cuestión, la bibliografía es abundantísima. Cf. AUBERT, J -M , «Foi et sacrement dans le mariage À propos du mariage de baptisés incrognantes», *MD* 104 (1970), 116-143; BEGUERIE, PH.-BERAUDY, R , «Problèmes actuels dans la pastorale du mariage», *MD* 127 (1976), 7-33 (espec., p.8-13), DIDIER, R , «Sacrement

podría ser la de que la misma disciplina eclesiástica respetara expresamente la legitimidad del matrimonio civil de los bautizados, al tiempo que mantuviera como condición de validez para el matrimonio-sacramento la forma establecida por la Iglesia [54].

A partir del principio de que son los contrayentes quienes, a través del consentimiento, realizan el sacramento del matrimonio, parece necesario resaltar el valor humano, sagrado y social de dicho consentimiento. A él nos referimos cuando hablamos de contrato matrimonial, haciendo uso de una palabra que tiene un significado jurídico más preciso [55]. El derecho canónico determina con detalle

de mariage, baptême et foi», en *MD* 127 (1976), 106-138, LAHIDALGA AGUIRRE, J.-M.ª de, «Los cristianos y el matrimonio civil», *MiAb* 3 (1976), 73-85, MOINGT, J , a.c , 109-116; MANZANARES, J , «Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum omne matrimonium duorum baptizatorum estne sacramentum?», *Periodica* 67 (1978), 33-71, NAVARRETE, U., «El matrimonio de los católicos "no practicantes" y "no creyentes", *SalT* 61 (1973), 875-885, SEQUEIRA, J B., *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacrementel?* (París 1985), VV AA , *Foi et sacrement de mariage Recherches et perplexités* (Lyon 1974)

En la práctica, resulta arriesgado apelar a la fe de los contrayentes para garantizar la sacramentalidad o no sacramentalidad del matrimonio, ya que la fe no se detecta o mide con baremos físicos El criterio de la fe ayuda a discernir la preparación de quien se dispone a recibir un sacramento, pero es poco perceptible para determinar la validez del sacramento Ver c 14, nota 42

[54] El respeto a la legitimidad del matrimonio civil de los bautizados no implicaría el reconocimiento formal de dicho matrimonio de parte de la Iglesia. Significaría el respeto a una decisión tomada en conciencia y amparada por la ley, que deja la puerta abierta a la posibilidad de que un día esta unión legítima se convierta en un verdadero sacramento. Ver c 14, nota 44

El peligro de que existan dos celebraciones de matrimonio paralelas está siempre latente Y las consecuencias que de ello se derivan no son deseables. Por ello se hace necesario que la Iglesia y el Estado lleguen a acuerdos en este punto al servicio del bien común

Lo que la Iglesia no puede admitir, porque sería inconsecuente con su idea acerca de la sacramentalidad del matrimonio, es que el sacramento se reduzca a una mera ceremonia religiosa La sacramentalidad afecta al matrimonio mismo en cuanto realidad de orden natural y sagrado que tiene un significado y una función dentro de la misión evangelizadora y santificadora de la Iglesia Sobre la postura regalista y jansenista acerca de la celebración del matrimonio, cf. ADNES, P., o c., 131-132

Sobre este tema, cf. AUBERT, J -M , «Foi et sacrement dans le mariage A propos du mariage de baptisés incrognantes», en *MD* 104 (1970), 116-143, DIAZ MORENO, J -M ª, «La regulación canónica del matrimonio: Problemática y posibilidades», *Pentecostes* 41-42 (1975), 227-252; ID , «Familia y matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónico», *ICADE* 4 (1985), 13-39, ID , «Sobre el matrimonio canónico Tres cuestiones abiertas a la reflexión», *RyF* sept - oct. (1990), 153-169, MOINGT, J , «Le mariage des chrétiens Autonomie et mission», *RSR* 62/1 (1974), 110-116.

[55] Según J Gaudemet, los romanos usaban la expresión «contraer matrimonio», pero no conceptuaban el matrimonio como contrato Tampoco en la patrística, que usa los términos «pactum» o «foedus», para hablar del consentimiento matrimonial. Es a partir del siglo XII cuando se comienza a considerar el matrimonio como una sociedad, establecida por un «contractus personarum» El *Decreto* de Graciano habla todavía de «pactio» Pedro Lombardo es el primero que habla de «obligatio verborum» a propo-

las condiciones del consentimiento matrimonial, en cuanto acto humano, moral y jurídico a través del cual se constituye la sociedad conyugal [56]. Pero dicho acto forma parte también del sacramento del matrimonio, interviene de manera decisiva en su constitución y en tal sentido tiene un carácter sagrado [57].

El consentimiento o acto en el que los contrayentes cristianos expresan ante la comunidad eclesial su acuerdo de unirse en matrimonio, rememora de manera especial el pacto de la alianza con que Dios y su pueblo se comprometen a mantener entre sí el amor y la fidelidad mutua. La alianza matrimonial es expresión de un amor generoso, capaz de donación y entrega, deseoso de participar del bien y del amor del otro, de vivir en comunión con el otro, dispuesto a formar un hogar y una familia. No es un contrato bilateral en el que se ajustan unos bienes que los contratantes se comunican entre

sito del matrimonio. En el siglo XIII, se hace frecuente la aplicación al matrimonio del concepto de contrato consensual, no real (o c , 191-193)

[56] El derecho canónico se refiere al matrimonio, como «matrimoniale foedus» (alianza matrimonial) y también como «matrimonialis contractus» (contrato matrimonial); c.1055. El c 1057 afirma que el matrimonio se constituye por el consentimiento de los contrayentes («consensus»), al que define así «actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium». Al consentimiento matrimonial y sus condiciones se refieren los cánones 1095-1107. Ver nota 30

El nuevo Código utiliza con un significado parecido los términos «foedus», «contractus» y «consensus» Da a entender que se trata de un contrato especial, que se define por las características propias y específicas de lo que el que el Código llama «totius vitae consortium» (c.1055,1) Cf. BRANCHEREAU, P., «Le sacrement de mariage dans le Code de droit canonique», *NRT* 3 (1985), 376-393; CASTAÑO, J F , «Il matrimonio é contrato», *PRC* 82/3 (1993), 431-476

[57] Según Díaz Moreno, el Código de Derecho Canonico se fija mas en los elementos integrantes del contrato matrimonial que en los elementos religiosos del acto sacramental, DIAZ MORENO, J.-M ª, «La regulación canónica del matrimonio Problemática y posibilidades», a c , 238

Los teólogos prestan gran atención al consentimiento de los contrayentes, en cuanto constituye el signo sacramental. Aplican al matrimonio la doctrina aristotélica de la «materia» y la «forma», para explicar la participación de los diveros elementos del signo sacramental en su significado y en su causalidad, pero no coinciden en la indicación de estos elementos. La opinión más común es que el signo sacramental consiste en las palabras con las que los contrayentes formulan el consentimiento, en su doble sentido de donación y aceptación de sus personas en orden a la realización de la vida conyugal y familiar. La «materia» correspondería al sentido de donación (en cuanto algo inacabado) y la «forma» al de aceptación (en cuanto algo que completa y ratifica el consentimiento).

Según otras explicaciones, la «forma» se constituye por las palabras de los contrayentes y la «materia» consiste en el consentimiento interno, o bien, la forma está en el consentimiento y la materia en los derechos conyugales recíprocos Cf ADNES, P , o.c , 175-178 Todos parten de que lo esencial está en el consentimiento matrimonial, aunque difieran en el momento de aplicar al matrimonio la teoría general sobre el signo sacramental.

sí, sino una alianza entre dos personas, establecida sobre la base de un amor recíproco y de la confianza plena de uno en el otro [58].

Dentro de la Iglesia, esposa de Cristo y madre de los renacidos en el amor del Espíritu, llamada a abrazar a todos los pueblos y naciones, la alianza conyugal es como un nuevo brote de la alianza de Dios con su pueblo. A semejanza de ella, nace del amor del corazón y tiende a la comunión en la reciprocidad del amor. En relación con ella, es un signo o reflejo de la alianza de amor establecida entre Cristo y la Iglesia y un instrumento de la gracia con la que el Espíritu fecunda y santifica a los hijos de la Iglesia [59].

[58] El matrimonio es también un «negocio» jurídico, en el que las partes, directamente o a través de sus tutores y de las leyes e instituciones que se ocupan del matrimonio, ajustan las cuestiones relativas a la vida matrimonial y familiar. Pero lo que caracteriza el pacto conyugal es el acuerdo de los contrayentes en orden a constituir una pareja, dispuesta a compartirlo todo. Cuando falta esto y sobre todo cuando falta lo que se presupone detrás de esto, que es el amor verdadero de la pareja, el matrimonio queda adulterado y frustrado en lo más profundo de su significado. Cf. CHAUVET, L. M., a. c., 73-74.

[59] Cuando hablamos del sacramento del matrimonio, nos referimos frecuentemente a la celebración litúrgica del matrimonio (matrimonio «in fieri»), es decir, a la expresión del consentimiento matrimonial, que es la causa de donde brotan los efectos (naturales, sacramentales y jurídicos) del matrimonio. Pero podemos referirnos también al matrimonio como realidad ya constituida («in facto esse») con sus efectos sacramentales y jurídicos. La sacramentalidad del matrimonio afecta al signo (el consentimiento) y sobre todo a los efectos del sacramento, que van relacionados con la gracia sacramental.

CAPÍTULO XI

MATRIMONIO INDISOLUBLE

BIBLIOGRAFIA

ADNES, P., *El matrimonio* (Barcelona 1969); DACQUINO, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*: 2. *Inseparabilità e monogamia* (Leuman 1988); KASPER, W., *Teología del matrimonio cristiano* (Santander 1980), 65-100; LOPEZ AZPITARTE, E., «La indisolubilidad del matrimonio», en *Etica de la sexualidad y del matrimonio* (Madrid 1992), 381-414; LOZANO, F., *Divorcio y nuevo matrimonio* (Estella 1971); VV.AA. (García Barberena y otros), *El vínculo matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?* (Madrid 1978); VV.AA. (R. Metz y otros), *Matrimonio y divorcio* (Salamanca 1973); VV.AA. (J. Bernhard y otros), *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio* (Barcelona 1974); VV.AA. (V. Navarrete y otros), *Amore e stabilità del matrimonio* (Roma 1976), VV.AA., *Vinculum matrimoniale* (Roma 1973).

Introducción

La sacramentalidad del matrimonio va íntimamente ligada a esta propiedad del matrimonio que denominamos indisolubilidad. Con ella nos referimos al carácter irrevocable que tiene el compromiso adquirido por los contrayentes en orden a la unión matrimonial y a la vida familiar. Este compromiso tiene en primer lugar un sentido ético y moral, que se manifiesta en la conciencia misma de los contrayentes y en el deber que asumen de mostrarse mutua fidelidad sin defraudarse el uno al otro. Tiene también un alcance social, que va precisado por las costumbres, leyes y normas públicas, encargadas de proteger la institución matrimonial y la familia. Este compromiso encuentra además en el sacramento del matrimonio un fundamento religioso y cristiano que contribuye de forma decisiva a destacar y afirmar sus efectos.

A lo largo de la historia y especialmente en el ámbito de la humana civilización, el matrimonio ha gozado siempre del favor de la ley, de manera que un matrimonio no puede romperse a no ser que surjan graves inconvenientes que es necesario justificar. En la antigua sociedad, caracterizada por la continuidad y fijeza de la vida, de las costumbres, de las instituciones, normas y tradiciones, las situaciones que amenazaban la estabilidad del matrimonio eran pocas y se veían frenadas por las propias condiciones de la vida social, que

rechazaba por motivos éticos, religiosos y sociales la ruptura del matrimonio [1].

En la actualidad se ha producido un cambio vertiginoso en este punto. Las leyes civiles sobre el matrimonio y el divorcio se basan en el supuesto de una sociedad que reclama facilidades en orden a poder romper la unión matrimonial contraída. Las condiciones de la vida moderna dificultan con frecuencia el normal desarrollo de la vida matrimonial y familiar y atentan contra la fidelidad a los compromisos conyugales y familiares. Las ideas acerca de los deberes matrimoniales y familiares, de la seriedad del compromiso matrimonial, de la importancia de que la unión de la pareja sea definitiva, tienen poca fuerza en la conciencia del hombre de hoy y se ven debilitadas constantemente por los modelos de conducta que se propagan a través de los medios de comunicación social [2].

Sin embargo, el matrimonio y la familia siguen siendo los grandes valores que dan sentido profundo a la vida de muchos hombres y mujeres de hoy, que viven el matrimonio con amor e ilusión y están dedicados a sus hijos y a las tareas del hogar. Si la sociedad moderna sufre en su propia carne las consecuencias de una falta de formación en orden a conocer y saber asumir los compromisos que lleva consigo la vida matrimonial y familiar, los matrimonios y las familias de hoy disponen de medios culturales y materiales que no tenían en otro tiempo para poder crear entre la pareja y en las relaciones entre padres e hijos un clima de mayor libertad, confianza y corresponsabilidad.

La idea que muchos hombres y mujeres de hoy tienen acerca del amor y de la vida conyugal, de los deberes conyugales y familiares y del sentido del matrimonio y de la familia, no queda lejos del modelo que la fe cristiana propone, a través de la revelación y del magisterio de la Iglesia. En este capítulo vamos a fijarnos en un punto que es esencial y clave para comprender dicho modelo, el de la indisolubilidad.

La voz de la naturaleza

Si nos remitimos a las realidades primeras de la existencia humana que dan origen a la institución del matrimonio, tendremos que apelar en primer lugar a lo que nos dice la experiencia humana y nos enseñan las ciencias del hombre acerca del amor entre el varón y la mujer. La psicología nos habla de una tendencia fundamental en el

[1] Ver en el c 3 el título sobre sobre «La familia en la tradición cristiana»
[2] Ver en el c.3 el título sobre «La familia y el matrimonio en la sociedad actual».

amor de la pareja humana, que no se reduce a la satisfacción del instinto sexual, sino que aspira a la unión firme y estable entre dos personas que se conocen, se quieren y deciden ser el uno para el otro [3]. Las ciencias humanas nos revelan que la relación heterosexual se realiza ordinariamente en la especie humana por medio de una amistad que tiende a ser cotinuada y firme [4].

Esta tendencia a la estabilidad en la amistad de la pareja, a la vez que tiene su raíz en el sentimiento humano, responde a un reclamo de la misma naturaleza que quiere garantizar a la descendencia humana los cuidados necesarios para el largo proceso de desarrollo del hombre, de acuerdo con su dignidad y riqueza antropológica. La historia del pensamiento humano y de las instituciones sociales, tal como se manifiesta en la generalidad de los pueblos y de las culturas, confirma esta realidad que el hombre descubre en sus propios sentimientos y en la condición de la naturaleza humana [5].

El divorcio, que de una u otra forma se reconoce en la mayoría de los pueblos, no contradice esta tendencia natural, ideológica y social que constatamos en la historia de la humanidad. Viene a ser la excepción que confirma la regla. La sociedad necesita crear un procedimiento que permita solucionar los conflictos particulares, partiendo del principio de que el matrimonio es un bien social, basado en la estabilidad de la pareja y teniendo en cuenta que la ruptura del matrimonio puede ser causa de injusticias y daños sociales. La legislación sobre el divorcio, si miramos especialmente al pasado, va relacionada con el interés que la sociedad presta a la institución matrimonial y con la necesidad que ésta siente de amparar a las personas que pueden quedar ofendidas y perjudicadas con el divorcio [6].

En la actualidad, la ley del divorcio va de acuerdo con una mentalidad secular y pragmática que tiende a dejar el matrimonio a mer-

[3] Ver en el c.1 el título sobre «Sexo y amor». En el relato del Génesis, al que ya nos hemos referido varias veces, podemos ver la descripción psicológica de una experiencia humana universal, que consiste en el descubrimiento del sentido interpersonal y la fuerza unitiva que tiene la atracción que se produce entre el hombre y la mujer que se aman

[4] Ver el c.2, especialmente la conclusión y el c.3

[5] Ver en el c 2 el título «Idea del matrimonio y de la familia en la historia». La estabilidad de la unión matrimonial es condición necesaria para la estabilidad de la familia y redunda en beneficio tanto de los esposos como de los hijos. La unidad (matrimonio monógamo) y la indisolubilidad (matrimonio para siempre), son propiedades «regularmente necesarias» del matrimonio —dice Scheeben—, aunque «no imprescindibles en todas las circunstancias, por lo cual Dios tampoco exigió siempre estas dos condiciones» El establecimiento absoluto de ellas «se funda en la ley divino-positiva», cf. SCHEEBEN, M J., *Los misterios del cristianismo*, o.c 2, 628-629; GONZALEZ ALVAREZ, A , «Divorcio y ley natural». *Studium* 18 (1978), 279-306

[6] Ver en el c.2 el título sobre «Regulación de la unión matrimonial» y en el c 5 el de «Moral y legislación judía sobre el matrimonio».

ced de los sentimientos de la pareja y no tiene debidamente en cuenta la importancia de la familia para el equilibrio y la madurez de la persona [7]. La ley del divorcio, en lugar de proteger los valores e intereses de la familia favoreciendo su estabilidad, se convierte en un mero instrumento de ruptura que un cónyuge puede utilizar siempre que se sienta insatisfecho en su matrimonio. El fuerte aumento del número de divorcios en la actual sociedad del desarrollo económico, impulsado por las condiciones de la vida moderna, ha llegado a imponer la creencia de que la unión matrimonial no puede llegar a ser muy duradera [8].

No son hoy pocos los que piensan que la unión matrimonial tiene un carácter temporal, supeditado a los sentimientos de la pareja. La longevidad y prolongada vitalidad de que disfrutan muchos hombres y mujeres de hoy se ve como una invitación a buscar la renovación en el cambio de pareja. Con frecuencia, los padres mantienen con sus hijos una relación individual o «separada» de paternidad, no compartida por el otro cónyuge. Todo apunta a un oscurecimiento del valor humano y social del matrimonio, como realidad integradora de la pareja y de la familia, a lo largo de toda una vida entretejida por un mismo amor [9].

Frente a esta imagen precaria del matrimonio y de la familia, se hace necesario descubrir las raíces profundas de las que brotan dichas instituciones. En primer lugar, la unión de los esposos tiene un significado interpersonal, abarca la vida entera y aspira a ser definitiva [10]. En segundo lugar, el matrimonio va íntimamente conectado

[7] Ver el título sobre «La familia y el matrimonio en la sociedad actual», en el c.3

[8] Esta idea o creencia que se manifiesta en la mentalidad de hoy encuentra incluso apoyaturas morales, como la tan socorrida razón de que el matrimonio duradero, lejos de ser un matrimonio ejemplar, sirve para prolongar encubiertas situaciones de falta de afecto o de engaño Repugna a algunos la idea de que la unión de la pareja pueda hacerse cada vez más firme y más fuerte, incluso a través de las dificultades Cf. AUBERT, J. M , «L'indissolubilité du mariage face aux mutations de la société moderne», *RDC* 24 (1974), 322-333, AVOY, J M., «Mariage et divorce», *Etudes* ag -sept (1974), 269-288, CERETI, G , «Indissolubilita e cultura contemporanea», *CrOg* 52 (1989), 68-91

[9] Cada día es mayor en los países occidentales el número de hijos que viven habitualmente con uno solo de los padres, bien sea porque los padres están separados o por otras causas. La relación del hijo con el padre o la madre separados es una relación incompleta desde el punto de vista afectivo y humano A esta anormal situación familiar se une con frecuencia el hecho de que los hijos carecen de hermanos con los que poder compartir la vida de hogar Sobre las familias monoparentales, cf. ARROYO MORCILLO, A., «Incidencia social de las familias monoparentales», en BOROBIO, D y otros, *Familia en un mundo cambiante* (Salamanca 1994), 61-82, DIAZ MORENO, J -M.ª, «La Iglesia ante las familias de hecho y monoparentales», en ib , 271-293, TONINI F , «La política social del Parlamento europeo. "las familias monoparentales"», *Familia* 1 (1990), 33-51

[10] Ver c.1.

con las primeras y más fundamentales funciones de la familia, que son la procreación y educación de los hijos [11]. En la familia encuentra el hombre su natural sello de identidad y el medio natural para su inserción en la sociedad. A través de la familia, el hombre descubre su conexión con el pasado y con el futuro, se siente naturalmente integrado en la existencia humana [12].

La fe de la Iglesia

El modelo cristiano de matrimonio se inspira, como hemos visto en páginas anteriores, en la Sagrada Escritura y en concreto en los textos del Génesis, de los evangelios y de las cartas paulinas, que se refieren a diversas cuestiones matrimoniales [13]. El texto bíblico más antiguo referente al matrimonio señala intencionadamente el alcance de la unión matrimonial, cuando dice: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y se harán una sola carne» [14]. Según los evangelios, Cristo alude a estas palabras respondiendo a la pregunta que le hacen unos fariseos sobre la legitimidad del divorcio. La respuesta de Jesús pone de relieve la contradicción que existe entre el texto del Génesis y la práctica judía del divorcio, y afirma que el hombre no debe separar lo que Dios ha unido [15].

La enseñanza de la Iglesia primitiva se atiene a las palabras de Jesús, según se deduce de los relatos evangélicos y de las cartas paulinas. La doctrina matrimonial que encontramos en la más anti-

[11] Tanto la tradición cultural en general como la tradición cristiana destacan con insistencia estas dos funciones del matrimonio Ver, sobre todo, en los capítulos 3, 8 y 9

[12] La menor influencia social que tiene hoy la familia, en comparación con la que tuvo en el pasado (ver c 3), no significa que la familia haya perdido su importancia en lo que se refiere a la vinculación de la persona con sus raíces históricas y con su proyecto de vida El hombre de hoy, asistido por otras instituciones sociales que resuelven sus necesidades y aspiraciones, puede acusar cierto desarraigo familiar, pero las raíces familiares afectan de manera muy profunda a la identidad y evolución de la persona humana Juan Pablo II analiza con profundidad esta cuestión en la Carta a las familias, publicada con motivo del Año de la Familia (2-2-1994); ver n.9, sobre «Genealogia de la persona».

[13] En este capítulo, nos interesan especialmente los textos que se refieren a la cuestión del divorcio Ver c 3 («El matrimonio cristiano» y «La familia y el matrimonio en la sociedad actual»), c 4 («Visión bíblica del amor y del matrimonio»), c 5 («Moral y legislación judía sobre el matrimonio»), c.6 («Matrimonio y santidad de vida»)

[14] Gén 2,24 Ver en el c 5 el título sobre «El matrimonio a la luz de la Creación y de la Alianza», en el que se analiza este texto del Génesis (en especial, nota 5).

[15] Ver en el c 6 el título sobre «Matrimonio y santidad de vida», en especial las notas 22-31 La afirmación de Jesús, «lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (Mt 19,6, Mc 10,9), es una categórica valoración de la frase del Génesis, «y se hacen una sola carne» (Gén 2,24).

gua literatura cristiana sobre la indisolubilidad del matrimonio no es una mera exposición de principios, sino que mira a los nuevos planteamientos morales que se producen en la comunidad de los creyentes en Jesús En los sinopticos y cartas de Pablo se percibe el deseo de adaptar la enseñanza de Jesus a las condiciones particulares de la vida de la comunidad [16]

A mediados del siglo II, el *Pastor* de Hermas se plantea la cuestión del adulterio como causa de separación conyugal. En el caso de que el esposo o la esposa abandonen a su cónyuge por esta causa, no deben casarse de nuevo, y si la persona adúltera se arrepiente, ha de reconciliarse con ella [17] Por esta misma época, los apologistas griegos Justino y Atenágoras condenan el adulterio y el divorcio [18] A comienzos del siglo III, los padres alejandrinos Clemente y Orígenes prohíben el nuevo matrimonio del hombre o la mujer que se separan

[16] El evangelista Mateo tiene especialmente en cuenta la realidad de la comunidad judeo-cristiana, cuando se refiere a la «porneia» o union que debe considerarse como inmoral y se fija en la situacion del varon que hace uso del repudio Lucas refiere el *logion* que prohibe el divorcio, al marido que abandona a su esposa y al hombre que se casa con la mujer abandonada Marcos y tambien Pablo lo refieren tanto al hombre como a la mujer que hacen uso del divorcio Pablo introduce ademas una nueva perspectiva la del casado o casada que, convertido (o convertida) a la fe cristiana, es rechazado (o rechazada) por su conyuge no cristiano Ver c 6, notas 26-32

[17] La obra se atribuye a un presbitero romano, hermano del papa Pio I, y tiene sumo interes por la forma de tratar algunos temas doctrinales y morales en una edad muy temprana de la Iglesia El autor de esta obra se presenta como confidente de algunas «visiones» que recibe del supremo Pastor de la Iglesia y dirige al Pastor esta pregunta ¿debe el marido seguir unido a su esposa, aun en el caso en que esta le sea infiel de forma reiterada y sin que se arrepienta de ello? La contestacion del Pastor es la siguiente «Repudiela y viva solo, porque, si despues de repudiar a su mujer, se casare con otra, tambien el comete adulterio»

Hermas avanza en su inquisicion y desea conocer la conducta a seguir en el caso en que, despues de repudiada la mujer, esta se arrepienta, haga penitencia y quiera volver a su marido La respuesta del *Pastor* va en la linea general de esta obra, que destaca el valor del arrepentimiento y de la «penitencia» sincera (aunque esta solo cabe una vez en la vida) Segun la respuesta del *Pastor* el marido debe recibir a la esposa arrepentida que hace penitencia y, si no la recibe, carga con su pecado El *Pastor* de Hermas extiende tambien esta enseñanza a la mujer a quien le es infiel su marido, Mand 4, 1, 4-8 PG 2,918, RUIZ BUENO, D , *Padres apostolicos* (Madrid [4]1979), 975 976

La doctrina de Hermas acepta la tradicion de que el adulterio puede ser causa de separacion, pero se opone al nuevo matrimonio del separado, en atencion a que el conyuge culpable de adulterio pueda arrepentirse

[18] JUSTINO, *Apologia* 1, 15 PG 6, 349, RUIZ BUENO, D , *Padres apologistas griegos*, o c , 196 Justino recoge, a proposito de la doctrina cristiana sobre la castidad, la cita de Mt 5,32 «el que se case con una repudiada, comete adulterio» San Justino recuerda que Dios quiere antes la penitencia que el castigo ATENAGORAS, *Legatio* 33 PG 6, 965, RUIZ BUENO, D , ib 703-704 Atenagoras recoge la version de Mc 10,11 «quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio» Atenagoras rechaza tambien las segundas nupcias (ver c 8, nota 18) Ambos apologistas quieren destacar la pureza de costumbres de la religion cristiana, que condena incluso los pecados de deseo y en la que hay hombres y mujeres capaces de mantenerse virgenes hasta la ancianidad

de su cónyuge por motivo de adulterio[19] Por la misma época, el escritor latino Tertuliano considera que ni el cónyuge culpable ni el inocente pueden casarse de nuevo[20]

Los Padres, tanto orientales como occidentales, de los siglos IV y V, siguen manteniendo el principio de que el nuevo matrimonio del cónyuge separado es una unión adúltera, pero algunos textos parecen contemplar excepciones a dicho principio. En especial, el gran padre capadocio san Basilio mira con cierta indulgencia la situacion del hombre adúltero que es abandonado por su esposa y se une a otra mujer[21] Un texto de san Epifanio habla de varias causas que pueden dar lugar a la separación[22] Gregorio Nacianceno permite al marido

[19] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata* 2, 23, 3, 6 PG 8, 1096, 1152 ORIGENES, *In Matth*, 14, 23 y 24 PG 13, 1223-1230 Origenes cree que la mujer adultera debe ser abandonada por su esposo (de lo contrario, este pecaria), pero no admite nuevo matrimonio Gomez Rios interpreta un texto de Origenes a favor del divorcio, GARCIA GOMEZ RIOS, M, «Indisolubilidad y divorcio Momentos criticos de su evolucion historica en Occidente», *Pentecostes* 41-42 (1975), 174-175 Sobre este tema, cf ROUSSEAU, O, «Divorcio y nuevas nupcias Oriente y Occidente», *Concilium* 24 (1967), 119-139 (espec, p 120 125), CROUZEL, H, «La indisolubilidad del matrimonio en los Padres de la Iglesia», en VV AA, *El vinculo matrimonial*, o c, 75-78

[20] TERTULIANO, *De patientia* 12 PL 1, 1268 Cf CROUZEL, H, o c, 78-83, ID, *L Eglise primitive face au divorce* (Paris 1971), GARCIA GOMEZ RIOS, M, a c, 173-174, NAUTIN, P, «Divorce et remariage dans la tradition latine», *RSR* 62/1 (1974), 7-54 (espec, p 11-14) En oposicion a Crouzel, opina Nautin que Tertuliano admite, aunque no recomienda, el nuevo matrimonio del divorciado

[21] *1ª Carta canonica* 188, 9 PG 32, 677, *2ª Carta canonica* 199, 21 PG 32, 721 Las *Cartas canonicas* de san Basilio establecen las penitencias canonicas que corresponden a los diferentes pecados En ellas se impone al marido el deber de despedir a la mujer adultera (se supone que el marido no puede contraer nuevo matrimonio), y en cambio se tolera la situacion del marido adultero, abandonado por su esposa, que se une a otra mujer, aunque deba cumplir una penitencia menor de siete años (la penitencia por adulterio es de 15 años) En *Moralia* 73, 1 y 2 PG 31, 852, Basilio defiende con claridad la indisolubilidad del matrimonio, PUJOL, C, «El divorcio en las iglesias ortodoxas orientales», en VV AA, *El vinculo matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?*, o c, 371-433 (espec, p 385 388)

Algunos textos oscuros de san Basilio dan lugar a diferentes interpretaciones Cf ADNES, P, o c, 84-85, CROUZEL, H, o c, 84-88 Segun der Wal, Basilio Magno relaciona Mt 19,9 con Jer 3,1 y Prov 18,22, y concluye que, en caso de adulterio de la mujer, el hombre no solo puede, sino que debe separarse de ella, WAL, N VAN DER, «Influencia del derecho profano sobre el matrimonio en Oriente», *Concilium* 55 (1970), 236 242 (espec, p 239) O Rousseau se refiere a la *Carta 188*, donde Basilio da esta opinion sobre la mujer que vive con el marido abandonado por su esposa «La que vive asi con un marido abandonado, no se si se la puede calificar de adultera, pues esta acusacion recaera sobre la que ha repudiado a su marido» (a c, 130)

[22] O Rousseau cita este texto de san Epifanio «El que tenga una sola esposa, sera muy alabado y honrado entre los miembros de la Iglesia, pero a aquel que no ha podido contentarse con una sola, que ha muerto o que se ha separado de su esposa por causa de fornicacion o adulterio o por otra causa, la palabra divina no lo acusa ni lo excluye de la Iglesia o de la vida, sino que lo soporta, teniendo en cuenta su debilidad Esto no significa que pueda tener dos mujeres, estando la primera todavia viva, sino que, una vez separado de esta, pueda unirse legalmente a otra si el caso se le presenta, ya que la

despedir a la mujer adúltera, pero no casarse de nuevo [23] Juan Crisóstomo, que no admite el nuevo matrimonio de la mujer repudiada, no se pronuncia de forma explícita contra el derecho del marido a casarse de nuevo en el caso de adulterio de la esposa [24].

Entre los Padres occidentales de este mismo tiempo, la oposición a la legitimidad del divorcio entre cristianos es constante. Pero no faltan excepciones y textos oscuros. Un ejemplo llamativo es el autor conocido como Ambrosiaster, que concede al marido que se separa de su esposa por causa de adulterio, y no así a la mujer que se encuentra en el mismo caso, el derecho a casarse de nuevo [25]. Lactancio expone con claridad la obligación que tienen, tanto el marido como la esposa, de ser fieles a los deberes conyugales; pero parece tolerar el nuevo matrimonio del varón en caso de adulterio de la esposa [26]

Los grandes Padres occidentales, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, exponen con claridad su postura en contra del divorcio Aunque lo

Palabra santa y la santa Iglesia tienen piedad de el, sobre todo si se trata de un hombre piadoso que vive conforme a la ley de Dios», *Adv Haer*, 2, 59, 4 PG 41, 1020-1025

Segun Rousseau, este texto se presta a cierta confusion, dado que habla de otras causas distintas del adulterio no excluidas por la palabra divina y permite las nuevas nupcias Opina que san Epifanio puede tener en cuenta ciertos casos previstos por la ley civil Epifanio, al igual que Basilio, recoge probablemente tradiciones de las iglesias de Chipre y Capadocia (a c , 129-130) Cf CROUZEL, H , o c , 100-101

[23] Gregorio Nacianceno afirma que las leyes cristianas no permiten el divorcio, como lo hacen las romanas Si bien Gregorio permite al marido despedir a la mujer adultera, no lo aconseja, teniendo en cuenta el peligro de que se abra la puerta a la disolucion, *Oratio* 37, 6 8 PG 36, 289-292, *Epist* 144 PG 37, 248 Cf CROUZEL, H , o c , 88-90, PUJOL, C , o c , 390-391

[24] Afirma Crisostomo que la mujer repudiada no puede casarse de nuevo, *De libello repudii*, 1 y 3 PG 218 y 221 No consta que permita al marido contraer nuevo matrimonio, *In Math* , hom 17, 4 PG 57, 259, *In Math* , hom 62, 1-2 PG 58,596 Pero no faltan textos oscuros en Juan Crisostomo, como aquel que afirma que el matrimonio queda disuelto por el adulterio de la mujer, *In Ep 1 ad Cor* , hom 19, 3 PG 61, 154-155 Cf ADNES, P , o c , 85-86, CROUZEL, H , o c , 94-98, LOPEZ AZPITARTE, E , *Sexualidad y matrimonio hoy* (Santander 1975), 316, PUJOL, C , o c , 392-395

De algunos textos de Basilio, Gregorio Nacianceno y Crisostomo, se deduce una distinta apreciacion del pecado de adulterio o del divorcio en el marido y en la mujer J Moingt hace el siguiente comentario al respecto «La disciplina eclesiastica (sobre todo penitencial) se ha mostrado durante mucho tiempo mas tolerante con el adulterio (o el divorcio) del marido que con el de la mujer como lo hacia la sociedad circundante, mientras que la ley de Cristo no hace acepcion de personas ni tiene en cuenta la diversidad de sexos», MOINGT, J , «Le mariage des chretiens Autonomie et mission», *RSR* 62/1 (1974), 98

[25] *Com[illegible] sobre 13 epistolas [illegible] San Pablo*, 1 Cor 7,10-11 PL 17, 218 Los padres del concilio de Trento prestan especial atencion a esta obra, que atribuyen a san Ambrosio Cf ADNES, P , o c , 86, SALDON, E , o c , 106-107, GARCIA GOMEZ RIOS, M , a c , 173-211 (espec , p 179-181)

[26] LACTANCIO, *Epitome divinarum institutionum* 61 (66) PL 6, 1080, CSEL 19, 748, 13 Algunos textos de Lactancio crean dudas sobre su postura en contra del divorcio (*De Divinis Institutionibus* 6, 23 PL 6, 721) Cf ADNES, P , o c , 86, GARCIA GOMEZ RIOS, M , a c , 177-178, NAUTIN, P , a c , 14-17

permitan las leyes imperiales, para los cristianos el divorcio constituye un adulterio. San Ambrosio desaprueba todo divorcio, en base al principio de que los esposos cristianos se hacen una sola carne [27] San Jerónimo admite la separacion entre los esposos, pero no permite el nuevo matrimonio La ley de Cristo obliga tanto al hombre como a la mujer [28] San Agustin trata expresamente, en una de sus obras, de las uniones «adulterinas», partiendo del principio de que el vínculo del matrimonio cristiano es indisoluble [29]

Los Padres coinciden en seguir el principio moral de que el conyuge cristiano separado no puede volver a casarse El divorcio, aunque sea permitido por la ley civil, se opone a las exigencias de la ley evangélica La enseñanza patristica se desenvuelve sobre todo en el terreno práctico, donde tiene que pronunciarse ante situaciones concretas de la comunidad cristiana Pero los Padres tienen a la vez en cuenta el fundamento de este principio moral, que está en el carácter de la union que se establece entre los esposos cristianos Como vimos en el capitulo 7, existe, según los Padres, una estrecha relacion entre la unión matrimonial y la union de Cristo con la Iglesia En esta relacion coloca san Agustín el efecto del matrimonio, que él llama «sacramentum» y que conlleva la indisolubilidad del vínculo matrimonial [30]

[27] *In Lucam* 8, 4-9 PL 15, 1766-1767 CC 14 299-301 («Ergo qui dimittit uxorem, carnem suam scindit, dividit corpus ») Segun Ambrosio, este principio afecta igualmente a ambos conyuges Cf García Gómez Ríos, M, a c, 181-182, Crouzel, H, o c, 103-104, Id, *L Eglise primitive face au divorce* (Paris 1971), Nautin, P, a c, 30-39

[28] «Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi», *Epist* 77, 3 PL 22, 691 Otros textos de san Jeronimo *Epist* 55, 3 PL 22, 562s, *Comment in Matth*, 19, 9 PL 26, 135 Cf Adnes, P, o c, 87

[29] *De coniug adult*, 1, 2-5, 7 13, 2 3-4 y 11 CSEL 41, 348-352, 384-386 PL 40 452s *Obras de San Agustin* 12, o c, 342-431 («De los enlaces adulterinos») Segun Agustin, tanto el marido como la esposa cometen adulterio si, abandonando a su conyuge, se casan de nuevo Agustin comenta detenidamente los textos de los sinopticos y de Pablo que se refieren al divorcio Sobre la clausula de Mateo que alude a la fornicacion como causa de divorcio, opina que tanto si existe como si no existe dicha causa, el divorcio constituye un adulterio, aunque en el primer caso el adulterio es menos grave que en el segundo «Ambos enim, licet alterum altero gravius moechos tamen esse cognoscimus» («reconocemos que ambos son adulteros, pero el uno mas que el otro»), o c, 356-357

El santo doctor se siente, sin embargo insatisfecho de la explicacion que el mismo da sobre la clausula de Mateo, como confiesa en *Retract* 2, 57 PL 32, 653 Ver c 7 notas 41 y 42 y c 8, nota 20

[30] Ver en el c 7 el titulo «La union matrimonial y la union entre Cristo y la Iglesia» Segun san Agustin el «misterio» del matrimonio cristiano consiste en la union alcanzada por los esposos, como un efecto sagrado que refleja el «misterio» de la unidad de Cristo con la Iglesia y que tiene una fuerza indestructible (ver notas 41 y 42 del c 7) La grandeza del matrimonio cristiano radica en este significado del «sacramentum» que es el fundamento de su indisolubilidad La union matrimonial va intimamente relacionada con la «unitas» de la Iglesia

La coincidencia de los Padres en este punto no equivale a unanimidad en lo que se refiere a las medidas prácticas que adoptan sobre las situaciones particulares de los fieles. En los criterios pastorales y en las normas de disciplina de la primera tradición cristiana, se percibe la influencia de un contexto cultural y de un ánimo pastoral, que hay que saber interpretar y valorar en cada caso [31]. La Tradición de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio sigue la trayectoria marcada por la enseñanza patrística. Entre los testimonios doctrinales más antiguos de la Edad Media en favor de la indisolubilidad del matrimonio, destaca un texto de san Isidoro, que subraya la inseparabilidad del «sacramentum» del matrimonio, relacionándola con la unión de Cristo con la Iglesia [32].

En cuanto a los concilios, adoptan desde un principio severas medidas contra los que no cumplen la disciplina eclesiástica [33]. En el siglo V, abundan los textos conciliares y pontificios que se oponen al nuevo matrimonio del divorciado [34]. A lo largo de la Edad Media,

[31] En lo que se refiere a la aplicación del principio de la indisolubilidad del matrimonio, las dos mas antiguas tradiciones de la Iglesia —la oriental y la occidental— encuentran ya en la enseñanza de los Padres un apoyo para justificar sus diferencias Ver el c 12, sobre «El Matrimonio en otras iglesias cristianas» Cf ADNES, P, «De vinculo matrimonii apud patres», en VV AA, *Vinculum matrimoniale*, o.c, 69-97, CERETI, G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva* (Bologna 1977), MUNIER, CH, «La sollicitude pastorale de l'Église ancienne en matière de divorce et remariage», *LaThPh* 44 (1988), 19-30.

[32] «Quia sicut non potest Ecclesia dividi a Christo, ita et uxor a viro Quod ergo in Christo et in Ecclesia, hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus coniunctionis inseparabile sacramentum est», *De eccles off* 3, 20, 11 PL 83, 812.

[33] El concilio de Elvira (a 306) priva de la comunión, incluso en el momento de la muerte, a la mujer que se ha vuelto a casar después de haber abandonado a su esposo «sin motivo previo» (c 8) Si el motivo ha sido la infidelidad, podrá ser admitida a la comunión después del fallecimiento del esposo (c.9); VIVES, J, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Madrid 1963), 3 Segun O Rousseau, éste es el primer indicio de una legislación severa contra el divorcio (aunque sólo se refiere a la mujer) Cf. ROUSSEAU, O, «Divorcio y nuevas nupcias Oriente y Occidente», *Concilium* 24 (1967), 132, NAUTIN, P., «Divorce et remariage dans la tradition latine», *RSR* 62/1 (1974), 18-20.

El concilio I de Arlés (a 314) decreta lo siguiente «Respecto a los que cogen a sus mujeres en adulterio, siendo ellos jóvenes y fieles, y tienen prohibición de casarse, se estableció que se les aconseje que en vida de sus mujeres, aunque sean adúlteras, no se casen con otras» (c 11), «Pareció que, en cuanto es posible, se impida al varon que, viviendo la mujer que fue abandonada, contraiga matrimonio con otra Quien hiciere una cosa tal, será privado de la comunion católica» (c 24), CC 148 (Turnholti 1963), 11; EF, 7-8. Según P Nautin, el concilio de Arlés extiende a los varones lo que el C. de Elvira prohíbe a las mujeres, pero no lo hace categóricamente, sino como consejo (a.c, 20-21) Cf GARCIA Y GARCIA, A., «La indisolubilidad matrimonial en el primer milenio, con especial referencia a los textos divorcistas», en VV AA., *El vínculo matrimonial*, o.c., 126-130

[34] El concilio I de Toledo (a.400) condena el caso del hombre casado que tiene una concubina, pero acepta el de aquel que, no estando casado, tiene como esposa a una

hay signos de incertidumbre por lo que se refiere a la aplicación del principio de la indisolubilidad[35]; pero la mayoría de los concilios muestran su rechazo al divorcio propiamente dicho, esto es, a la separación conyugal con derecho a contraer nuevo matrimonio[36]. A

concubina (c 17), MANSI, 3, 1000. La carta *Consulenti tibi*, del papa Inocencio I, al obispo de Toulouse, Exuperio (a.405), dice lo siguiente: «También nos preguntó tu caridad de los que contraen matrimonio mediante repudio. Es evidente que son adúlteros, lo mismo al romper el vínculo que al contraer nuevo matrimonio» (EF, p 19) La Carta de Inocencio I a Probo se pronuncia también en contra de la validez del segundo matrimonio contraído por un casado, viviendo la primera mujer *(Ep* 36 PL 20, 602 B). Del razonamiento de esta carta, deducen algunos autores que el papa acepta la posibilidad de un nuevo matrimonio después del divorcio, cf GARCIA GOMEZ RIOS, M , a c , 185, NAUTIN, P , a.c., 42-44

El canon 102 del concilio XI de Cartago, celebrado en el año 407, dice así. «Nos pareció bien que, según la disciplina evangélica y apostólica, ni el abandonado por la mujer ni la dejada por el marido se unan a otro, sino que permanezcan así o se reconcilien: si desprecian esta ley, sométanse a penitencia. Sobre esta materia hay que pedir la promulgación de una ley imperial» (EF, 19-20). Este canon se recoge en el concilio de Milevi (Africa), celebrado en el año 416 (c 11)

La prohibición de la comunión al marido que abandona a su esposa y se casa con otra mujer aparece en el c.48 de los Cánones apostólicos (a.422-459) (EF, 29) y en el c.2 del concilio de Vannes (Francia, h. 461-491) Este último concilio exceptúa el caso de fornicación (EF, 31).

35 Los concilios de Agde (a 506), Compiègne (a 757) y Verberie (a 758) contemplan casos de divorcio completo. Cf. ADNES, P., o c , 90, GAUDEMET, J., «El vínculo matrimonial Incertidumbre de la Alta Edad Media», en VV AA , *Matrimonio y divorcio* (Salamanca 1973), 85-110, ID., «"Separare". Équivoque des mots et faiblaisse du droit (II-XIII siècle)», *RDC* 38 (1988), 8-25; GARCIA Y GARCIA, A , «La indisolubilidad matrimonial en el primer milenio, con especial referencia a los textos divorcistas», en VV.AA., *El vínculo matrimonial*, o c , 132-138, PELLAND, G., «De controversia recenti relativa ad testimonium traditionis de divortio», *Periodica* 62 (1973), 413-421 Nautin cita textos de los papas Gregorio II (715-731) y Eugenio II (824-827), en los que se alude a la excepción del caso de «fornicación, NAUTIN, P , a.c , 53-54

36 El concilio de Orleans (a.533) excluye el divorcio por enfermedad contraída después del matrimonio. El concilio de Hereford (a 673) prohíbe al esposo abandonar a la mujer y casarse de nuevo, a no ser en caso de adulterio de la esposa (c.10: EF, 58-59). El concilio XII de Toledo (a 681) prohíbe a los esposos toda separación, salvo en caso de adulterio (c.8; VIVES, J., o.c., 395). Según el concilio de Trullo (VI de Constantinopla, a 692), la mujer que abandona a su marido para unirse con otro es adúltera e igualmente lo es el marido que abandona a su esposa para tomar otra mujer (c.87; EF, 60) El concilio de Soissons (a.744) sólo admite el divorcio en caso de adulterio de la esposa (c 9). El de Friul (a 796) afirma tajantemente que el Señor no permite, al marido que se separa de su mujer, el casarse con otra mientras viva la primera (c 10: EF, 74-75).

En el siglo IX, el concilio Romano (a.826) afirma que no es lícito abandonar a la mujer propia, a no ser en caso de fornicación, y casarse con otra (c 36, EF, p.78). En el año 862, el papa Nicolás I responde al arzobispo de Vienne (Francia), Adón, que aquel que ha abandonado a su legítima esposa, no puede unirse a otra mujer (Carta *Quia sanctitatis*, EF, 82-83). En el año 877, el papa Juan VIII prohíbe casarse de nuevo, tanto al esposo como a la esposa, después del divorcio por causa de adulterio (Carta *Vestris relectis* al arzobispo de Inglaterra, Edered PL 126, 746 B; cf. ADNES, P , o c , 90; GARCIA GOMEZ RIOS, M., o.c., 126-138, NAUTIN, P., a.c., 54.

partir del siglo XI, gran número de concilios y papas insisten en la misma enseñanza [37].

El derecho canónico, inspirándose en las disposiciones de los concilios, papas y obispos en cuestiones matrimoniales, trata de concordar entre sí los principios que dirigen la conducta de la Iglesia latina en lo que se refiere a la indisolubilidad del matrimonio. A mediados del siglo XII, el *Decreto* de Graciano sienta la normativa que en lo sucesivo guiará el derecho eclesiástico [38]. La Escolástica, sin prescindir de muchas cuestiones propias del derecho canónico, como son las que afectan a los impedimentos matrimoniales, trata de ahondar en la sacramentalidad del matrimonio y sus consecuencias, entre ellas la «indivisibilitas», que constituye, según Tomás de Aquino, el «bien principal» del matrimonio [39].

Los reformadores protestantes se oponen abiertamente al principio de la indisolubilidad del matrimonio. Justifican en algunos casos la legitimidad del divorcio e incluso la de la poligamia, y niegan a la Iglesia su derecho a intervenir en asuntos de matrimonio, considerando que esto es competencia del poder civil [40]. El concilio de

[37] El concilio de Reims (a 1049) dice. «Nadie, abandonando la mujer legítima, se case con otra» (c 12, EF, 95 El papa Clemente III niega el derecho a contraer nuevo matrimonio a las esposas cuyos maridos llevan ausentes más de siete años (Carta *In praesentia* a Anselmo, obispo de Zaragoza, a 1188; EF 115) Cf CANTELAR, F, «La indisolubilidad en la doctrina de la Iglesia desde el siglo XII hasta Trento», en VV AA., *El vinculo matrimonial*, o c, 165-217, TEILLARD, A, «L'indissolubilité du lien matrimonial du Concile de Florence au Concile du Trente», *RDC* 38 (1988), 69-77

[38] El Decreto de Burchard de Worms (1008-1012), tributario de la obra de Reginon *De synodalibus causis*, se muestra dudoso en la defensa de la indisolubilidad Las colecciones de Ivo de Chartres, «Decretum» y «Panormium», defienden con firmeza este principio, e igualmente Lanfranco (1070-1089) y Gilberto Porretano (1076-1154) El *Decreto* de Graciano se muestra firme en la defensa del principio de la indisolubilidad, incluido en el caso de adulterio El derecho se fija especialmente en las causas y en los impedimentos del matrimonio, en cuanto contrato, en orden a determinar la existencia del verdadero matrimonio. Ver c.8, nota 32. Cf. GAUDEMET, J, *Le mariage en Occident*, o c, 240-243

[39] En el «Supplementum» de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, se compara el bien del «sacramentum» con los demás bienes del matrimonio («fides et proles») El «sacramentum», se afirma, es un bien superior a los otros, por ser signo de la gracia y porque la «indivisibilitas» que lleva consigo el bien del «sacramentum» va estrechamente unida al matrimonio mismo, q.49, a 3 c Ver otros textos sobre la relacion entre el «sacramentum» y la indisolubilidad, en los teologos escolasticos, en el c.9

[40] Tanto Lutero como Melanchton y Calvino se muestran partidarios de que sea la autoridad civil la que se ocupe de los asuntos matrimoniales Se trata de cuestiones, según Lutero, que no deben decidir el papa o los obispos Lutero defiende la legitimidad del divorcio en caso de adulterio, de rechazo del conyuge o causas similares, basandose en textos de Mateo y de Pablo, aunque por otra parte se muestra poco favorable a el, a juzgar por la afirmación que hace «Ego quidem ita detestor divortium ut bigamiam malim quam divortium», *De capt babyl*, W 6, 559.

Los discipulos de Lutero (Melanchton, Bucero, Basilio Monner) añaden nuevas

Trento define la doctrina católica sobre la indisolubilidad del matrimonio, saliendo al paso de las ideas protestantes y teniendo en cuenta una serie de cuestiones relacionadas con el tema [41].

La fórmula empleada por el concilio responde directamente a las críticas de los reformadores, calificando de «tiránico» el uso que la Iglesia hace de su potestad, pero al mismo tiempo evita condenar la práctica seguida por la Iglesia ortodoxa de conceder el divorcio en caso de adulterio [42]. En resumen, Trento define que la enseñanza que excluye el adulterio como causa de divorcio es fiel al Evangelio y a la tradición cristiana [43].

causas como motivo de divorcio. Calvino afirma en un principio (a.1556) que el divorcio entre cristianos no tiene apoyo en el texto de 1 Cor 7,15, pero más tarde (a 1561) lo admite en dos casos, el adulterio y el abandono del conyuge Rechaza absolutamente la poligamia No así Lutero, Melanchton y Buccro, que autorizan en 1539 a Felipe de Hesse a tomar una segunda mujer ademas de la primera Cf ADNÈS, P., o.c., 120-122.

[41] Los Padres de Trento tienen en cuenta algunos textos patrísticos citados en el *Decretum* de Graciano, que admiten casos de divorcio (Orígenes, Epifanio, Teodoreto, Crisóstomo, Ambrosiaster) Temiendo la reaccion de las comunidades griegas, que conviven en armonía con las comunidades latinas en las regiones ocupadas por Venecia, los embajadores de Venecia hacen una solicitud al Concilio, a la que se suman algunos cardenales, en favor de una toma de postura que no signifique la excomunión para la Iglesia oriental Algunos Padres recuerdan que el concilio de Florencia no discutió esta cuestión, al tratar de la unidad de los griegos Otros aducen que el *Decretum pro Armenis* no reconoce sino la posibilidad de una separacion conyugal, sin derecho a contraer nuevo matrimonio Cf FRANSEN, P , «Divorcio en caso de adulterio en el concilio de Trento», *Concilium* 55 (1970), 249-260 (espec , p 252-253)

[42] El canon 7 de la sesion 24 de Trento, en su primera parte, dice así «Si alguno dijere que la Iglesia yerra («errare») cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y los apostoles, no se puede desatar el vínculo («dissolvi») del matrimonio, por razon del adulterio de uno de los conyuges . , sea anatema» (D 977). Dicha fórmula se inspira en la empleada por el concilio XI de Cartago y el de Milevi (se suponía que a este último había asistido san Agustín) Cf FRANSEN, P , a c , 254-257

Con esta fórmula, el concilio rechaza la doctrina segun la cual el vinculo matrimonial queda roto por el hecho mismo del adulterio (según afirma Lutero), sin que sea necesaria la mediación de la autoridad de la Iglesia Define por tanto la indisolubilidad intrinseca, negando a los propios conyuges el derecho a disolver el matrimonio; pero no se refiere a la indisolubilidad extrinseca, que excluye el derecho de la Iglesia (ortodoxa o catolica) a disolver el matrimonio El canon 5 alude a otros motivos de divorcio, admitidos por los reformadores, como ausencia culpable, malos tratos, herejía

Cf BERNHARD, J , «L'indissolubilité du mariage au concile de Trente», *RDC* 38 (1988), 78-89, BRESSAN, L., «De indissolubilitate matrimonii iuxta Concilium Tridentinum opiniones recentes, animadversiones et nova documenta», *Periodica* 69 (1980), 503-554; HUIZING, P , «La disolucion del matrimonio desde el concilio de Trento», en VV.AA , *Matrimonio y divorcio*, o c , 136-139

[43] Esta enseñanza, que excluye el adulterio y cualquier otro motivo como causa de divorcio, esta constantemente presente en el magisterio actual de la Iglesia y constituye en el orden práctico un signo palpable de la identidad de la Iglesia catolica, de forma que, segun la disciplina de la Iglesia, el católico que vive en esta situación no es

La disciplina de la Iglesia

El concilio de Trento ratifica una doctrina que desde los tiempos apostólicos ha servido de pauta en la conducta de la Iglesia. Pero al mismo tiempo pone de relieve las diferencias que existen entre las iglesias en la interpretación y aplicación de esta doctrina. Nunca fue fácil para los cristianos entender y asumir este principio. La obra de la evangelización cristiana se ha encontrado siempre con graves dificultades en lo que se refiere a la aceptación de su enseñanza sobre el matrimonio, y a medida que la Iglesia se extiende y encarna en las diversas culturas, estas dificultades son mayores.

Los problemas provienen sobre todo de las condiciones particulares en que se desenvuelven las realidades del matrimonio y de la familia. La ley ha de ser por principio igual para todos, pero no puede por sí sola resolver los complejos problemas de la vida y en especial en lo que afecta a la vida conyugal y familiar. La pastoral de la Iglesia tiene que descender del plano de los principios y tratar de acercarse lo más posible al terreno de una realidad problemática y frecuentemente conflictiva. La enseñanza y la misma conducta de Cristo y de los apóstoles son ya un ejemplo de cómo la Iglesia ha de hacerse presente, especialmente a través de sus guías y pastores, en el lugar en que los cristianos viven y sufren sus angustias humanas.

Los problemas derivan también de una sociedad en la que los cristianos están insertos y por la que están condicionados en muchos aspectos de la convivencia y de la vida pública. El matrimonio y la familia forman parte del orden social que regulan los poderes públicos en orden al bien de toda la comunidad. Las leyes civiles que afectan a las realidades del matrimonio y de la familia no coinciden necesariamente con la doctrina y la disciplina de la Iglesia, que considera el matrimonio un sacramento de efectos indisolubles.

admitido a la comunión eucarística. Ver c 14 Cf BERNARDEZ CANTON, A , «El divorcio en el concilio Vaticano II y en la doctrina actual Tendencias divorcistas actuales: crítica», en VV AA , *El vínculo matrimonial*, o c., 515-577, METZ, R , «Dissolubilité du mariage dans l'Église catholique du Concile du Trente (exclu) à la veille du Vatican II (1564-1959), *RDC* (38 (1988), 100-133, MOSTAZA, A , «La indisolubilidad del matrimonio desde la época tridentina Del siglo XVI hasta el Vaticano II», en VV AA , *El vínculo matrimonial*, o c , 305-370.

La definición de Trento se muestra rotunda en la condena de la doctrina de los reformadores, pero quiere ser respetuosa con la postura de la Iglesia ortodoxa, que admite en algunos casos el divorcio Ver c 12 La consideración del adulterio como causa de divorcio (aparte del inciso de Mateo, que da lugar a diferentes interpretaciones), se justifica difícilmente desde una visión evangélica del matrimonio, que invita siempre al perdón y a la reconciliación.

La indisolubilidad es una propiedad esencial del matrimonio cristiano. A la luz de la teología matrimonial, esta propiedad deriva del significado sacramental del matrimonio, como una condición necesaria que tiene su origen en la voluntad del Creador y que se hace efectiva con la gracia de Jesucristo. Pero ¿cómo conciliar esta doctrina con la realidad de algunas uniones matrimoniales que aparentemente contradicen el significado del matrimonio y que en la práctica constituyen un perjuicio tanto para los esposos como para los hijos?

La respuesta de la Iglesia a este interrogante ha seguido en la práctica caminos diferentes. En un próximo capítulo, nos fijaremos en la trayectoria seguida en este punto por las iglesias ortodoxas y protestantes. Ahora nos centraremos en el modelo de conducta seguido por la Iglesia de Roma, y en concreto en la aplicación que esta Iglesia hace del principio de la indisolubilidad teniendo en cuenta los problemas prácticos. Preferimos tratar separadamente la normativa de las distintas iglesias, con el fin de encuadrar a cada tradición en su propio contexto cultural e histórico y poder comprender mejor sus peculiaridades.

La intervención de la Iglesia latina en lo que se refiere tanto a la celebración como a la administración y regulación del matrimonio cristiano ha ido en relación con la influencia que la Iglesia ha tenido en la sociedad y con las competencias que le han reconocido los poderes públicos. A lo largo de la Edad Media, el matrimonio ha sido fundamentalmente un asunto de la Iglesia. En la época moderna, la Iglesia ha seguido teniendo un papel preponderante en lo que se refiere a la unión de la pareja y a los problemas derivados de ella. A partir sobre todo del siglo XVIII, las competencias de la Iglesia y del Estado en asuntos matrimoniales entran en una vía de acuerdos bilaterales, que tratan de reconocer las distintas funciones de ambas instituciones.

Los asuntos matrimoniales han dado lugar a no pocos conflictos entre la Iglesia y el Estado. La oposición de algunos obispos y papas a la petición de divorcio, presentada por reyes o príncipes cristianos, ha sido causa de graves enfrentamientos y rupturas entre el poder civil y el eclesiástico [44]. El fundamento en el que se apoya la Iglesia para intervenir en estos asuntos no es otro que el de la sacramentali-

[44] Entre los casos de mas resonancia, pueden citarse el conflicto del papa Nicolás I con el rey Lotario II (ver c 8, nota 30), el de los papas Urbano II y Pascual II con el rey de Francia, Felipe I, el de Celestino III e Inocencio III con el rey Felipe II; el de Clemente VII y Paulo III con el el rey de Inglaterra, Enrique VIII, el de Pío VII con Napoleón I.

Históricamente, llama la atención que la autoridad religiosa se oponga de forma tan tajante al poder civil por cuestiones de principio

dad del matrimonio cristiano. En cuanto sacramento, el matrimonio tiene un carácter indisoluble, que la Iglesia debe defender y proteger.

Pero la misión de la Iglesia no consiste sólo en oponerse a las pretensiones divorcistas de aquellos que contraen el matrimonio cristiano, sino que debe sustentarse en un sistema jurídico, capaz de resolver de forma justa y con conocimiento de causa los conflictos matrimoniales. Este sistema es el derecho matrimonial de la Iglesia, que determina cuáles son las condiciones necesarias para que un matrimonio pueda ser considerado válido. Algunas de estas condiciones afectan a las cualidades esenciales del consentimiento matrimonial, otras a las cualidades de las personas que contraen el matrimonio (impedimentos matrimoniales) y finalmente una que tiene en cuenta la condición de bautizados de los contrayentes [45].

Dado que el modelo cristiano de matrimonio pretende abarcar en lo esencial todo aquello que se considera necesario para la perfección del matrimonio, requiere, a partir ya del momento de su celebración, la posesión de aquellas cualidades y condiciones que se consideran imprescindibles para que los esposos puedan convertir en realidad el proyecto divino sobre el matrimonio, que ellos mismos asumen como propio. En su mayor parte, estas condiciones corresponden a lo que el matrimonio requiere en cuanto institución humana, basada en la libre voluntad de los contrayentes y en su capacidad para cumplir los fines matrimoniales [46].

[45] Todas estas «condiciones» son indispensables para que un matrimonio cristiano sea válido, y la falta de una de ellas puede ser, por tanto, motivo para que el matrimonio sea calificado como inexistente, esto es, como inválido o nulo. A estas condiciones que acompañan, como cortejo necesario, al consentimiento matrimonial, hay que añadir otra que es subsiguiente a dicho consentimiento y que los canonistas denominan como «consumación» del matrimonio. En efecto, sin la unión carnal el matrimonio no se considera perfectamente indisoluble o, en otros términos, puede ser disuelto por la Iglesia. Hay en esta condición cierta incoherencia con la doctrina comunmente aceptada por teólogos y canonistas que pone en el consentimiento matrimonial lo esencial para la realización del matrimonio (ver en el c. 10 el título sobre «identidad entre contrato y sacramento»). Pero dicha praxis tiene su apoyo tanto en las costumbres y leyes de muchos pueblos, que ven en la unión sexual lo decisivo para la constatación del matrimonio, como en el significado mismo y en las consecuencias que la relación sexual tiene en orden al cumplimiento de los fines del matrimonio. Cf. ADNÈS, P., o. c., 195-196. Ver CIC, c. 1141, 1142.

[46] Según el derecho canónico, el consentimiento matrimonial exige de parte de los contrayentes suficiente uso de razón y un mínimo de discreción de juicio para conocer los derechos y deberes esenciales del matrimonio, así como capacidad psíquica para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (c. 1095). Un error acerca de la identidad de la persona con la que se desea contraer matrimonio o el engaño deliberado que un contrayente causa al otro, para obtener el consentimiento matrimonial, pueden invalidar el matrimonio (c. 1097 y 1098). También puede resultar inválido el matrimonio cuando uno o ambos contrayentes excluyen «con un acto positivo de la voluntad el matrimonio mismo o un elemento esencial del matrimonio o una propiedad esencial» del mismo, como puede ser la indisolubilidad (c. 1101, 2).

Otra condición básica y previa para que el matrimonio cristiano pueda ser contraído válidamente es la que tiene en cuenta el hecho de que al menos uno de los contrayentes haya sido bautizado en el seno de la Iglesia católica [47]. La legislación de la Iglesia católica romana obliga directamente sólo a sus propios fieles, pero puede afectar indirectamente a los miembros de otras iglesias o a los no bautizados, en cuanto desean contraer matrimonio con una persona católica [48]. Por lo que se refiere a los «matrimonios mixtos», contraídos entre bautizados de distinta confesión religiosa, la Iglesia trata de evitar los riesgos que pueden derivarse para los esposos y los hijos en el orden de la fe y de la vida familiar [49].

Otra importante fuente de causas que pueden invalidar el matrimonio es aquella que en el derecho canónico se recoge bajo el nombre de «impedimentos dirimentes» (que invalidan el matrimonio) Estos impedimentos son de distinto tipo Unos afectan directamente al objeto del matrimonio, como son los que se refieren a la edad de los contrayentes, a su capacidad para realizar el coito (c 1083 y 1084) y al vínculo que pueda tener uno de los contrayentes por matrimonio contraído anteriormente (c.1085) Otros afectan indirectamente, como son los que proceden de la ordenación sagrada o del voto de castidad (c 1087 y 1088) Otros intentan proteger la libertad y dignidad del matrimonio, como los impedimentos de «rapto» y de «crimen» (c 1089 y 1090). Y otros finalmente, como los impedimentos de consanguinidad, afinidad, pública honestidad y parentesco legal, tratan de impedir el matrimonio entre familiares y parientes cercanos o personas que pueden estar ligadas entre si por vínculos naturales o legales (c 1091-1094). El impedimento de «disparidad de cultos» (c.1086) obedece a consideraciones mas estrictamente religiosas Para una exposición detallada de estos temas, remitimos al lector al propio Código de Derecho Canónico y a los comentarios y estudios que existen al respecto

[47] El bautismo es el sacramento primero y fontal, que significa y realiza la incorporación del cristiano a la comunidad eclesial Sólo a través de él, el cristiano tiene acceso a los demás sacramentos de la Iglesia. En cuanto fundamento y signo de la fe cristiana, el bautismo posibilita además la intercomunión entre las iglesias separadas, de acuerdo con el grado de comunión que exista entre ellas y con las normas establecidas al respecto.

[48] El impedimento de «disparidad de cultos» tiene en cuenta la situación de aquel o aquella que, siendo miembro de la Iglesia católica, desea contraer matrimonio con una persona no bautizada (c.1086) El derecho canónico vigente concede al Ordinario del lugar la facultad de dispensar de este impedimento dirimente, siguiendo las normas establecidas para los matrimonios mixtos (c 1025-1028) Dudan los teólogos sobre la sacramentalidad de este matrimonio, ¿puede la persona no bautizada participar de los efectos del sacramento? (1 Cor 7,14). La praxis de la Iglesia no aclara el problema, ya que por un lado interviene en la celebracion de dicho matrimonio y por otro lado no le concede de hecho el mismo grado de indisolubilidad que al matrimonio entre bautizados.

Si nos atenemos al significado del sacramento del matrimonio, no se podría hablar propiamente de sacramento, ya que éste se realiza desde la inserción de los contrayentes en el «misterio» de la unión de Cristo con la Iglesia Pero se puede admitir que el no bautizado participa de la gracia sacramental del bautizado, partiendo del carácter y el significado sagrado que tiene la unión matrimonial en el plano natural de la creación

[49] Ver en el c 12 título sobre «matrimonios mixtos».

El bautismo recibido por los contrayentes, o al menos por uno de ellos, constituye el factor decisivo y básico para que el matrimonio pueda ser considerado sacramento y es a su vez el fundamento en el que se apoya la Iglesia para intervenir en la celebración del matrimonio cristiano [50]. De acuerdo con la praxis seguida por la Iglesia católica, el matrimonio legítimo contraído entre no bautizados no goza de la misma fuerza de indisolubilidad que tiene el matrimonio cristiano. De hecho, desde tiempos muy antiguos y en base al llamado «privilegio paulino», la Iglesia ha ejercido el derecho de dirimir el matrimononio contraído entre no bautizados, para permitir a un bautizado contraer el matrimonio cristiano [51]. En consecuencia, la indisolubilidad del matrimonio sólo afecta de modo absoluto, según la praxis de la Iglesia, al matrimonio-sacramento contraído válidamente y consumado [52].

[50] El CIC aclara que debe tratarse de «una persona bautizada en la Iglesia catolica o recibida en ella después del bautismo» y que «no se haya apartado de ella mediante un acto formal» («actu formali», se trata de una importante novedad en relación al Codigo anterior), c 1086 y 1124

[51] El llamado «privilegio paulino» o de la fe (ver el c 6, nota 32) tiene aplicacion en los casos en que la Iglesia disuelve matrimonios de no bautizados, con el fin de ofrecer a un converso y nuevo bautizado, que estaba unido a una o varias mujeres en el paganismo, la posibilidad de contraer matrimonio cristiano (ver CIC, c 1143ss y *Casti connubii*, D 2236 DS 3712)

Sobre este tema, cf ADNES, P , o c , 206-207, HUIZING, P., «La disolucion del matrimonio desde el concilio de Trento», en VV AA , *Matrimonio y divorcio*, o c , 135-154 (espec , p 145-146), NAVARRETE, U , «Privilegio de la fe. Constituciones pastorales del siglo XVI Evolucion posterior de la practica de la Iglesia en la disolucion del matrimonio de infieles», en ib , 239-304

El recurso al «privilegio de la fe» tiene lugar sobre todo en la obra de la evangelización del siglo XVI. Sobre este tema, cf D BOROBIO, «los sacramentos en la evangelización de America», *RET* 52 (1992), 155-187, 269-314, ID , *Inculturacion del matrimonio* (Madrid 1993), 73-97

El cardenal R Pullo y H de San Victor, siguiendo la linea del Penitencial de Teodoro de Canterbury, admiten que el conyuge convertido pueda separarse y contraer nuevo matrimonio, aunque el infiel quiera seguir cohabitando con el Pero se impone la opinión de que no es licita la separación si el infiel quiere cohabitar pacificamente y sin ofensa del Creador con el conyuge convertido P Lombardo y Graciano admiten este derecho solamente en el caso en que el matrimonio se haya contraído siendo ambos paganos La razon en que se apoya este derecho es que el matrimonio de dos infieles no es «ratum», cf NAVARRETE, U , a.c , 245ss

[52] La fuerza del vinculo matrimonial se deduce, según la enseñanza catolica, de la conjuncion de los diversos elementos que constituyen el matrimonio-sacramento (rato y consumado) De acuerdo con la doctrina agustiniana, el vinculo une de tal manera a los esposos entre sí, que solo desaparece por la muerte de uno de ellos Es fruto de la voluntad de los contrayentes, pero se funda en algo anterior, que tiene su raiz en el valor creacional y cristiano de la union matrimonial

En la practica, los tribunales eclesiasticos no intervienen para disolver el vinculo, sino que se limitan a denunciar su inexistencia, una vez que se comprueban las causas que han impedido la realizacion de un verdadero matrimonio En el fondo el vínculo es una realidad «misteriosa», entretejida con los sentimientos y actos de la pareja, y por

Conclusión

La doctrina católica sobre la indisolubilidad del matrimonio recoge fielmente la enseñanza de la Escritura y de la Tradición cristiana, que ve en la unión matrimonial la voluntad divina y el signo de la unión de Cristo con la Iglesia. La aplicación de esta doctrina a la conducta de los fieles, ha supuesto para la Iglesia un constante esfuerzo de clarificación y de normativización, a través del cual ha llegado a unas posiciones doctrinales y prácticas que encierran gran sabiduría humana y prudencia pastoral. Gracias a la estrecha unidad que las iglesias unidas a Roma han mantenido a lo largo de la historia del cristianismo, las iglesias de Occidente han podido asumir, frente a los conflictos teológicos, morales, jurídicos e incluso políticos que suscita la problemática matrimonial, una común tradición de estricta fidelidad a esta doctrina [53].

La tradición de la Iglesia occidental, en materia de matrimonio, se caracteriza por su tendencia a considerar el matrimonio cristiano como el único que responde perfectamente a las exigencias profundas del matrimonio, interpretadas a la luz de la revelación bíblica y cristiana. Su forma de exponer y amparar la indisolubilidad del matrimonio, en lo que se refiere tanto a la formulación de los principios como a su aplicación, confirma claramente esta tendencia, basada en la idea de que el matrimonio cristiano está llamado a encarnar prácticamente el proyecto de Dios sobre el matrimonio [54].

tanto dinamica, que puede nacer, crecer, decrecer y morir, pero que esta también asentada en la gracia de Jesucristo, que es fiel y generosa, que da vigor y fortaleza a lo que humanamente puede ser frágil y perecedero. Sólo Dios conoce los secretos del interior, pero el hombre puede también acercarse a ellos los esposos, ahondando en su interior, la comunidad cristiana y la autoridad de la Iglesia, a través de las obras y de los hechos Cf CAVERO, M M, «Disolubilidad-Indisolubilidad matrimonial», *StLeg* 19 (1978), 259-277, CHAMORRO, J F, «Reflexiones teológicas sobre la indisolubilidad y sacramentalidad del matrimonio», *Studium* 18 (1978), 259-277, DURWELL, F X, «Indissoluble et destructible mariage», *RDC* 36 (1986), 214-242

[53] La union que mantienen las iglesias en comunión con la Iglesia de Roma no ha impedido que las iglesias locales se reunan separadamente o en concilios provinciales y nacionales para estudiar y acordar las cuestiones que afectan a la fe y costumbres de los fieles y al ordenamiento eclesiástico Como hemos podido ver en este capitulo, las cuestiones relacionadas con el matrimonio, y en especial con el principio de la indisolubilidad, figuran con frecuencia entre los asuntos conciliares

[54] En el derecho canonico, la Iglesia defiende un modelo cristiano de matrimonio, netamente distinto de aquel que hoy se adopta en la legislación de los Estados Las diferencias entre uno y otro modelo se manifiestan sobre todo en las leyes civiles sobre el divorcio, contrapuestas al principio católico de la indisolubilidad Cf CUADRON A.-GONZALEZ G, «Condicionamientos sociologicos del divorcio», *Pentecostes* 15 (1977), 185-216, GARCIA CANTERO, G, *El divorcio* (Madrid 1977), MARTINEZ CORTES, J, *El divorcio realidad social* (Madrid 1983)

La voluntad de la Iglesia católica de ser fiel y coherente con las exigencias de la indisolubilidad, no significa que en la práctica resuelva de forma satisfactoria los problemas que plantean los matrimonios cristianos. La actual reforma del derecho canónico toma en consideración algunas causas no contempladas hasta ahora para la declaración de la nulidad matrimonial. Algunos teólogos y canonistas proponen nuevos caminos que den paso a la solución de los problemas que plantean muchos matrimonios rotos [55]. Las vías de solución a la problemática matrimonial dentro de la Iglesia católica tienen que basarse en la fidelidad a la idea que la propia Iglesia tiene acerca del significado sacramental de la unión matrimonial, en la atención a la conciencia de los esposos cristianos que hacen uso de sus legítimos derechos y en el respeto a las leyes civiles que tienen en cuenta los intereses de todos los ciudadanos [56].

Algunos dudan de la necesidad de que la Iglesia intervenga en asuntos que son de tipo administrativo y que requieren la ayuda de personal profesionalizado. La santidad de la Iglesia puede quedar comprometida cuando interviene directamente en cuestiones que dependen de la práctica judicial y que pueden incurrir en errores. Pero

[55] Los planteamientos son muy diversos Unos se fijan en la forma de entender la indisolubilidad, como una ley, un ideal o un mandamiento Otros, en la extensión del poder de la Iglesia en orden a la disolución del vínculo matrimonial. Otros, en la necesidad de encontrar soluciones pastorales Cf ABRIL CASTELLO, S, «¿Autores clásicos favorables a la disolución del matrimonio rato y consumado?», *REDC* 26 (1970), 261-280, ALONSO DIAZ, J, «La indisolubilidad del matrimonio o el divorcio hoy, visto por escrituristas y teólogos», *StOv* 3 (1975), 203-226, AVOY, J. M., «Mariage et divorce», *Études*, ag.-sept. (1974), 269-288, CANDELIER, G, «Mariage et divorce Problèmes actuels», *RTLo* 19/4 (1988), 444-446, CARRILLO AGUILAR, A., *Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia ¿Puede la Iglesia disolver el matrimonio sacramental consumado?* (Córdoba 1976), GIL DELGADO, F, *Divorcio en la Iglesia* (Madrid 1993), LAHIDALGA, J. M, «Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Iglesia hoy estado de la cuestión», *Lumen* 20 (1971), 289-330; GIL DE SANTIBAÑEZ, A., Indisolubilidad matrimonial, ¿ley o ideal testamentario?, *ReCul* 24 (1978), 199-215, GUNTER GERHARTZ, J, «La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la Iglesia en la problemática actual», en VV AA., *Matrimonio y divorcio*, o c., 207-243. KELLEHER, S J, «¿Divorcio y nuevo matrimonio entre los católicos?» (Santander 1976) MERINO, T, «La discusión teologica en torno al divorcio· panorámica actual», *Studium* 14 (1974), 592-617, POSPISHIL, V J, *Divorce et mariage Pour un renouvellement de la doctrine catholique* (Tournai 1969)

[56] La Iglesia tiene derecho a proponer, defender y proteger el modelo de matrimonio que considera fiel al proyecto de Dios y al Evangelio, en toda su integridad Pero al mismo tiempo ha de respetar los cauces legales establecidos en el ordenamiento civil, comunes a todos los ciudadanos Ver en el c 14 el título sobre «Los problemas del matrimonio y de la familia en la pastoral de hoy» Cf BURKE, C, «La indisolubilidad matrimonial y la defensa de las personas», *ScTh* 12 (1990), 145-155, DUPRE, L. y C., «La indisolubilidad del matrimonio y el bien común», en VV.AA. (W. Bassett y otros), *El matrimonio ¿es indisoluble?* (Santander 1971), 155-173; MATABOSCH, A., *Divorcio e Iglesia* (Madrid 1979).

el derecho matrimonial de la Iglesia y el aparato administrativo que le acompaña son el complemento necesario de una misión pastoral que se pone al servicio del sacramento del matrimonio. El modelo cristiano de matrimonio y los esposos que contraen el matrimonio con el deseo de encarnarlo en su propia vida quedarían desamparados, especialmente dentro de una sociedad secular, poco favorable a los valores cristianos [57].

El fundamento de la Iglesia y de los sacramentos, sobre el que la Iglesia se edifica y crece, no es, sin embargo, el derecho, sino la gracia de Jesucristo que llega a los fieles a través de su palabra, de su entrega por amor a la Iglesia y de la acción santificadora del Espíritu. Los esposos cristianos necesitan conocer de cerca a Jesucristo y sentir que su amor a la Iglesia se encarna en el amor que les une entre sí, para poder descubrir la riqueza que encierra la unión matrimonial a través de las dificultades y de las alegrías que lleva consigo la vida de matrimonio y de familia.

La indisolubilidad del matrimonio no es un contrato contra todo riesgo, que los esposos cristianos hacen en el momento de casarse y con el que pueden sentirse seguros del éxito de su matrimonio para siempre, sino que es una propiedad íntima del matrimonio cristiano, que se realiza en nombre del amor que Dios mismo infunde en los esposos y que Cristo confirma y alienta con su ejemplo y su gracia. Este amor está llamado a fortalecerse en la adversidad, a afianzarse con el entendimiento y la colaboración de los esposos en la realización de sus proyectos matrimoniales y familiares, y a enriquecerse con la ayuda y el ejemplo de otros esposos que comparten la misma fe en el sentido sagrado del matrimonio cristiano. La Iglesia tiene el deber de acompañar a los esposos cristianos no solamente en el momento de celebrar el sacramento, sino también en las dificultades y en los conflictos que amenazan la firmeza del amor conyugal o la paz y santidad de los esposos cristianos.

[57] Cf. GARCIA BARBERENA, T., «Matrimonio y regulacion canónica», *IglVi* 64-65 (1976), 439-453.

CAPÍTULO XII

EL MATRIMONIO EN OTRAS IGLESIAS CRISTIANAS

BIBLIOGRAFIA

BALTENSWEILER, H., «Desarrollo actual de la teología del matrimonio en las Iglesias de la Reforma», *Concilium* 55 (1970), 301-306; DALMAIS, J., «La liturgie du mariage dans les Églises orientales», *MD* 50 (1957), 58-69; DUNSTAN, G., «Desarrollo actual de la teología del matrimonio en las Iglesias de la Comunión Anglicana», *Concilium* 55 (1970), 292-300; EVDOKIMOV, P., *Sacrement de l'amour*, o.c.; trad. castellana, *Sacramento del amor* (Barcelona 1966); FRANCK, B., «Contribution théologique et canonique au raprochement des Églises d'Occident et d'Orient dans la doctrine, la discipline et la pastorale du mariage», *RDC* 34 (1984), 40-74; JUGIE, M., «Le mariage dans l'Église gréco-russe», en *DTC* 9 (París 1927), 2317-2331; ID., «Le mariage dans l'Église nestorienne et les églises monophysites», en ib., 2331-2335; MÉLIA, E., «El vínculo matrimonial a la luz de la teología sacramental y de la teología moral de la Iglesia ortodoxa», en VV.AA., *Matrimonio y divorcio*, o.c., 187-205; PUJOL, C., «El divorcio en las iglesias ortodoxas orientales», en GARCÍA BARBERENA, T., y otros, *El vínculo matrimonial*, o.c., 371-433; VV.AA., Perspectivas doctrinales sobre el matrimonio (Barcelona 1969); WAND, O., «Sacrement et mariage dans la théologie protestante contemporaine», *Angelicum* 46 (1969), 16-37.

I. EL MATRIMONIO EN LA IGLESIA ORTODOXA

Aspectos doctrinales y morales

Desde la óptica de la cultura cristiana occidental, no es fácil comprender la realidad del Oriente cristiano. En primer lugar, no podemos referimos a ella sin tener en cuenta su acusada diversidad. Las iglesias orientales se sienten muy vinculadas a sus antiguas tradiciones y mantienen con vigor su propia identidad y autonomía [1]. Dentro de su inmensa variedad, tienen muchos rasgos comunes, que

[1] Bajo la denominación de Iglesia ortodoxa, incluimos a todas las iglesias orientales de los primeros siglos, que son independientes de la Iglesia de Roma. Entre ellas, destacan por su número e influencia aquellas que forman parte de la cultura bizantina y que están separadas de Roma desde el año 1054. Entre éstas, figuran los patriarcados de Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Rumania, Bulgaria, Serbia, Moscú y Constantinopla, las iglesias autocéfalas de Grecia, Chipre, Polonia y Checoslovaquia y las iglesias autónomas de China, Japón y Finlandia. Las iglesias antiguas orientales o precalcedonenses son la Iglesia apostólica armenia, la Iglesia siria ortodoxa, la Iglesia copta ortodoxa y la Iglesia ortodoxa de Etiopía.

responden a las características de la cultura oriental y a los acontecimientos históricos que se han producido en la vida de estas iglesias.

La doctrina de la ortodoxia, por lo que se refiere a la idea de sacramento, tiene notables peculiaridades que contrastan no poco con las precisiones y matizaciones de la doctrina católica. La «theosis» o doctrina de la divinización está en el centro de la comprensión ortodoxa de la Iglesia y de los sacramentos [2].

Los Padres griegos comparten con los Padres latinos la idea de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio. Destacan, sin embargo, la dignidad del matrimonio fijándose no sólo en el servicio que presta a la humana procreación, sino también en su origen divino y en los bienes espirituales que reporta a la misma pareja [3]. Las razones de la superioridad de la virginidad respecto al matrimonio se inspiran sobre todo en consideraciones relacionadas con la vocación a la santidad, común a todos los cristianos y a los distintos estados de vida.

Según la disciplina ortodoxa, el matrimonio es un estado de vida perfectamente compatible con la condición sacerdotal del clero y con las funciones desempeñadas por los ministros del culto [4]. Según la enseñanza de los grandes ascetas orientales, los monjes han de vigilar la castidad en su alma y en su imaginación [5]. Por su parte, los casados pueden encontrar la santidad viviendo la castidad conyugal [6]. También los esposos cristianos de-

[2] La enseñanza de los Padres orientales sobre los «misterios» cristianos tiene un profundo contenido alegórico y místico. Ver c 10, nota 9. El documento sobre «Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia», de la Comisión mixta internacional para el diálogo teologico entre la Iglesia catolica y la Iglesia ortodoxa (Bari 1987), expone la realidad de los sacramentos, haciendo uso de los conceptos propios de la teologia ortodoxa Cf GONZALEZ MONTES, A., *EOe* 2 (Salamanca 1993), 297-309 Cf HOTZ, R, *Los sacramentos en nuevas perspectivas* La riqueza sacramental de Oriente y Occidente (Salamanca 1986)

[3] Ver c.4, notas 28 y 33 Ver textos de la patristica oriental, sobre la dignidad del matrimonio, en el título sobre «Bondad y flaqueza del estado matrimonial», del c 7, especialmente notas 20-22

[4] Evdokimov dice que el estado conyugal era incluso obligatorio para los sacerdotes ortodoxos, de forma que los sacerdotes celibes (con más de 40 años) no fueron admitidos en Rusia hasta el siglo XIX. En el primer concilio ecuménico (Nicea, a 325) fue un obispo destacado por su ascetismo el que defendio el estado conyugal de los sacerdotes Algunos de sus cánones castigan severamente a quienes consideran incompatible el sacerdocio y el matrimonio o desprecian su santa institución Cf EVDOKIMOV, P *L'Orthodoxie* (París 1959), 292-293

[5] La institución del monacato surge ya en los primeros siglos entre los ortodoxos como un ansia de espiritualidad cristiana y de santificación en lugares apartados de la vida mundana, cf BIHLMEYER, K -TUECHLE, H, *Storia della Chiesa* 1 (Brescia 1960), 429s («Orígenes del monaquismo y su desarrollo en Oriente y Occidente») Ver en el c.4 el título sobre «Sexo, amor y matrimonio en la enseñanza cristiana», especialmente nota 28

[6] En griego, el término castidad («sofrosine») significa la sabiduría en su plenitud, el poder de la integridad y de la integración en todos los elementos de la existencia.

ben aspirar a la perfección [7]. Juan Crisóstomo resalta sobre todo en el matrimonio el valor del amor, como realidad que «transforma la sustancia misma de las cosas» [8].

En la tradición ortodoxa se concede gran importancia a la bendición nupcial, que va relacionada con la presencia de Cristo en las bodas de Caná de Galilea y con el primer milagro de Jesús [9]. La bendición es el signo de la acción de la gracia divina sobre los esposos cristianos [10]. Dios mismo une a los esposos, como afirma el mismo Jesús, de forma que la unión matrimonial queda sellada para siempre. Según la doctrina de los ortodoxos, el sacramento del matrimonio deja en los esposos una huella imborrable, que no desaparece del todo incluso después de la muerte de uno de los cónyuges [11].

Una antigua plegaria de la liturgia oriental, dirigida a la «purísima Theotókos», dice «Por tu amor, une mi alma», tomado de P. Evdokimov, *Sacrement de l amour*, o c., 48 y 226. El mismo autor cita este texto de la liturgia oriental del matrimonio «El matrimonio es digno de honor y el lecho nupcial es inmaculado, porque Cristo lo bendijo cuando convirtió el agua en vino en las bodas de Caná» *(L'Orthodoxie*, o c , 293)

[7] Según Juan Crisóstomo, la perfección a la que estan llamados los casados no es inferior a la de los monjes y a la de los mismos apóstoles, porque tambien ellos participan de la misión de salvar a los demás Los esposos que vivan castamente el matrimonio serán los primeros en el Reino de Dios, *Adv oppugn vitae monast* 3, 14 PG 47, 372-374, *In Epist ad Haebr* , hom 13, 7, 4 PG 63, 108, *In Math* , hom 7,7 PG 57, 80-82, ed castellana bilingue, Ruiz Bueno, D , *Obras de San Juan Crisóstomo* I (Madrid 1955, 142-144)

San Anfiloquio, obispo de Iconio († 394), afirma que el matrimonio y la virginidad son estados instituidos por Dios, ambos muy honorables, PG 39, 44-45 *Oratio* 2 PG 39, 44-45

[8] PG 61, 273 y 280. «No hay mayor amor —añade Crisóstomo— que aquel que hace de dos seres uno solo» «El amor nace de la castidad, la perversión viene de la insuficiencia del amor», *In 1 Cor* , hom. 33, 6· PG 61, 284.

Juan Crisóstomo alude a la acción bienhechora de la esposa y a la dicha de los esposos que se sienten íntimamente unidos, *In Gen* , hom. 38, 7. PG 53, 359-360, *In Joan* , hom 61, 3· PG 59, 340, *Quales ducendae sint uxores* 3: PG 51, 228-230

Según E. Mélia, «el contenido del *mysterion* es el cambio, la transformación de un amor humano en una realidad nueva, de origen celeste, pero encarnada, por la gracia, en esta vida» (o.c , 189).

[9] Ver en el c 7 el título «El matrimonio es bendecido por Dios», especialmente notas 30, 31, 33 y 34

[10] Ver c 7, notas 30 y 31

[11] Gregorio de Nisa pone en boca de su hermana santa Macrina, a quien alguien le propone casarse después de la muerte de su novio, estas palabras «El matrimonio es por su naturaleza único, al igual que no hay más que un nacimiento y una sola muerte Mi novio vive en la esperanza de la resurrección y no es conveniente faltarle a la fidelidad», *Vita sanctae Macrinae*· PG 46, 964 Cf. Pujol, C., o c., 378-398

Los Padres orientales defienden la monogamia absoluta, que excluye incluso el matrimonio de los viudos (poligamia sucesiva), ya que el vínculo matrimonial tiene valor de eternidad. El oficio de segundas nupcias tiene en la liturgia oriental un acentuado carácter penitencial Sobre las segundas nupcias, ver nota 18 del c 8 El ideal

Las diferencias entre la Iglesia ortodoxa y la católica, en lo que se refiere a la idea de la indisolubilidad del matrimonio, están más en el plano pastoral o disciplinar que en el teológico. La tradición ortodoxa se inclina a favor de la práctica de la misericordia en el caso del cónyuge «inocente», es decir, cuando el marido, a causa de la infidelidad de su esposa, debe aceptar la ruptura de su matrimonio [12]. La Iglesia ortodoxa justifica un nuevo matrimonio en determinados casos, que la misma práctica ha ido introduciendo, apelando al criterio de la cristiana «economía» [13].

El principio de la indisolubilidad se concibe entre los ortodoxos como un elemento esencial de la gracia de Cristo, que eleva y transforma interiormente la realidad del matrimonio. Los esposos cristianos están llamados a participar de esa gracia, viviendo castamente el amor conyugal. La infidelidad traiciona el sentido de la unión matri-

de la monogamia sigue siendo un tema de la catequesis ortodoxa. Cf MELIA, E., o c, 189-197

[12] Orígenes distingue diversos grados o niveles de perfección cristiana en lo que se refiere al matrimonio En primer lugar, figura el celibato practicado por los monjes y obispos A continuación, el estado matrimonial que pueden asumir los presbíteros, si bien para estos están prohibidas las segundas nupcias Viene luego el caso de los viudos a quienes se les permite contraer segundas y terceras nupcias, pero no cuartas Finalmente, esta la situación del esposo abandonado frente al cual los jefes de la Iglesia se muestran más o menos tolerantes Ver c 11, nota 19 Cf. ROUSSEAU, O, «Divorcio y nuevas nupcias Oriente y Occidente», *Concilium* 24 (1967), 119-139 (espec, 120-129), BRESSAN, L., *Il divorzio nelle chiese orientali Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico* (Bologna 1976), GLINKA, L, «Indisolubilidad y divorcio en las iglesias ortodoxas Una contribucion al dialogo ecuménico», *Teología* 25 (1988), 59-69, SCHMEMANN, A, «La indisolubilidad del matrimonio la tradición teológica de Oriente», en W W Bassett y otros, *El matrimonio ¿es indisoluble?*, o c, 91-106, WAL, N. VAN DER, «Aspectos de la evolucion histórica en el derecho y la doctrina (Influencia del derecho profano sobre la interpretacion eclesiastica del matrimonio en Oriente)», *Concilium* 55 (1970), 236-237

[13] Por «economia» se entiende aquí la condescendencia en la aplicacion estricta de las normas Los cristianos orientales entienden que la doctrina de Jesus en defensa de la union matrimonial no se opone a una medida de misericordia para quienes ven destruido su matrimonio sin culpa propia Posteriormente, la disciplina de la Iglesia oriental descubre por esta vía otras situaciones o conflictos matrimoniales que son equiparables al del marido «inocente»

En el aula del Concilio Vaticano II, el vicario patriarcal melquita de El Cairo, Mons. Elias Zoghby, llamó la atencion de los padres conciliares, pidiendo a la Iglesia catolica que siguiera en este punto la conducta de la Iglesia ortodoxa, inspirada en el sentido de la misericordia Después de su intervencion en el concilio, Mons Zoghby aclaraba el sentido de sus palabras, diciendo que la Iglesia ortodoxa no concede el «divorcio», sino una «dispensa» pastoral en virtud del principio de «economía», es decir, de una cierta condescendencia de la Iglesia, que no significa la negacion de la indisolubilidad del matrimonio Cf L'HUILLIER, P, «L'espace du principe d'economie dans le domaine matrimonial», *RDC* 28 (1978), 46-59, ID, «L'attitude de l'Eglise orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorciés», *RDC* 29 (1979), 44-59, PUJOL, C, o c, 400; ROUSSEAU, O, a c, 118, VOGEL, C, «Application du principe de l'Économie en matiere de divorce dans le droit canonique oriental», *RDC* 32 (1982), 81-100.

monial. La respuesta de la Iglesia ortodoxa a los conflictos derivados de esta situación trata de encontrar solución por la vía de la misericordia al problema humano del cónyuge inocente, sin negar el principio de que el matrimonio cristiano participa de las exigencias morales y espirituales de la gracia de Cristo [14].

La disciplina ortodoxa sobre el divorcio no es igual en todas las iglesias, que actúan en estos asuntos con autonomía. Por lo general, la declaración del divorcio se limita a constatar y ratificar un estado de hecho [15]. El que la Iglesia ortodoxa reconozca el divorcio, cuando por otra parte afirma la indisolubilidad del matrimonio, parece una contradicción que, en opinión de algunos, debería ser revisada. Al igual que la Iglesia latina, la ortodoxa ha asumido en el pasado funciones administrativas en relación al matrimonio, que son más propias del Estado. En la actual situación en que el poder civil tiende a regular y administrar de forma independiente los asuntos matrimoniales que son de su competencia, la Iglesia debería actuar en estos asuntos de acuerdo con sus propios principios, procurando que exista una coherencia práctica entre lo que profesa desde la fe y lo que legitima en la conducta de los fieles [16].

[14] La conducta de la Iglesia ortodoxa no busca su apoyo, según Rousseau, en la «excepción» sobre la «porneia», que aparece en el evangelio de Mateo La Iglesia bizantina nunca creyó que el texto de Mateo contenía la causa exclusiva del divorcio, sino que éste entro en la práctica ortodoxa por la via del derecho civil, cf ROUSSEAU, O., a c , 125 y 127

En cambio, E Mélia afirma que la tradicion casi unánime de la Iglesia ortodoxa ha reconocido la canonicidad de la excepción de Mateo Sobre esta base escriturística, la tradición ortodoxa ha admitido la posibilidad del divorcio, aunque rechazando su legitimidad.

Recientemente, el obispo Agustín Condiotis, de Florina, ha declarado públicamente que el no concedera ningun divorcio en ningún caso. La opinion común de los canonistas puede estar reflejada en las palabras del obispo Pedro Lhuillier, perteneciente al patriarcado de Moscú, residente en Francia. «si bien Jesus enseña claramente que el matrimonio no debe ser disuelto, no dice que no pueda serlo», cf MELIA, E , o c., 192.

[15] Las causas de divorcio en la Iglesia ortodoxa pueden ser el adulterio y aquellas que se equiparan a él (como relaciones inmorales), las situaciones que son comparables a la muerte del cónyuge (como su desaparicion prolongada) y la imposibilidad moral de mantener la convivencia No esta permitido el divorcio por consentimiento mutuo, a no ser con vistas a la tonsura monacal o a la promoción al episcopado, casos en que se excluye un nuevo matrimonio

En cuanto al procedimiento eclesiástico del divorcio en los países con mayoría ortodoxa, la Iglesia asumía hasta un reciente pasado la responsabilidad del registro civil (inscripción de los nacimientos, de las defunciones y de las actas de matrimonio y de divorcio, al menos por lo que se refería a los súbditos ortodoxos). En base a esto, se llegó a establecer, sin acuerdo formal, un procedimiento eclesiástico del divorcio Cf E MELIA, o c , 194-197

Sobre la práctica del divorcio en los distintos paises de tradición ortodoxa, cf. PUJOL, C , o c , 406-427

[16] Cf. MELIA, E., o c , 198s , PUJOL, C , o.c., 427-433

Aspectos litúrgicos

La celebración del matrimonio en la liturgia de la Iglesia oriental reviste gran solemnidad [17]. Consta de dos ritos, el primero dedicado a celebrar el compromiso matrimonial, conocido como «oficio de esponsales», y el segundo dedicado a la bendición de los esposos, que tiene lugar en el «rito de la coronación». Preside toda la ceremonia el sacerdote [18]. La bendición nupcial adquiere en la tradición oriental creciente importancia y termina siendo considerada el elemento decisivo de la celebración sacramental del matrimonio [19].

Según el «oficio de esponsales», los novios se acercan a la puerta del santuario, el hombre a la derecha y la mujer a la izquierda. El sacerdote les pregunta si vienen libremente a unirse en matrimonio y, una vez que estos expresan su consentimiento, hace por tres veces el signo de la cruz sobre su cabeza y les entrega velas encendidas; seguidamente, les introduce en el templo, llevando el sacerdote el incensa-

[17] P Evdokimov recoge el texto del rito bizantino del matrimonio, en *Le sacrement de l'amour*, o c , 180s (traduccion francesa de E Lanne, tomada de Rals, A , *Le mariage, sa célébration et sa spiritualité dans les Eglises d'Orient*, Chevetogne 1958) Ver tambien, en Dalmais, J , a c , 58-69 (sigue el ritual de la edición romana de la eucologia griega)

La liturgia oriental del matrimonio aprovecha muchos elementos de los ritos precristianos La importancia que dan a la legislacion matrimonial los emperadores de la dinastia isauriana pudo contribuir a extender por el imperio bizantino la bendicion de los novios, pero es en las últimas decadas del siglo IX (Novelas de Leon el Sabio) cuando esta bendición tiene efectos jurídicos Bajo el reinado de Alexis I (1091-1118), se sanciona la costumbre de unir la ceremonia de los anillos a la de la bendición nupcial (Dalmais, J , a c , 66)

Hasta el siglo IX, la celebracion del matrimonio en la Iglesia ortodoxa era facultativa Se hizo obligatoria con León VI el Prudente (Novela 89 del año 893), cf Melia, E , o.c , 200 Ver c.8, nota 10

[18] La intervención de los sacerdotes en la celebración del matrimonio tiene su origen a finales del siglo IV La entrega de la esposa al esposo y la ceremonia de la unión de sus manos se reserva en Egipto al obispo o al presbítero. En otras regiones, el obispo es invitado a cumplir esta función, que recaia tradicionalmente sobre el padre de familia En Capadocia, Antioquía y Constantinopla, según testimonios de Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, los obispos y sacerdotes son invitados frecuentemente a poner sobre la cabeza de los esposos la corona nupcial.

[19] La tradicion ortodoxa sigue en este punto un camino distinto al de la tradición de la Iglesia latina, que considera el consentimiento de los esposos el elemento esencial para la celebración del matrimonio En la Iglesia ortodoxa, eran muchos los teólogos que compartían esta misma doctrina, sin entrar en las matizaciones escolásticas acerca de la materia y la forma Hasta mediados del siglo XIX, no se impone entre los ortodoxos el principio de que la bendición nupcial es el elemento decisivo para dicha celebración

La liturgia de las iglesias orientales tiende a valorar los diversos ritos que forman parte de la celebración del matrimonio la entrega del anillo a la esposa y en algunas iglesias la imposición de la cruz; la union de las manos, que generalmente va acompañada del intercambio de los anillos y el beso de los novios; la coronación de los esposos. Todos los ritos tienen un significado espiritual Cf Dalmais, J , a.c., 68-69

rio. Dentro del templo, se desarrollan las plegarias religiosas, alternando el sacerdote, el diácono y el coro, en el curso de las cuales el sacerdote pone los anillos a los novios [20]. Este rito puede ir acompañado de otras prácticas, de acuerdo con las variaciones de los rituales [21].

El «oficio de bodas» o de la coronación de los novios, según la práctica común de las iglesias, sigue al «oficio de esponsales». Los novios vuelven a la entrada del templo para entrar procesionalmente por la nave de la iglesia, con velas encendidas, precedidos del sacerdote que lleva el incensario. Durante la procesión se canta el salmo 128 [22]. Después de la procesión, el sacerdote hace una monición a los novios sobre el sacramento del matrimonio y la importancia de vivir el matrimonio con piedad y dignidad, pasando seguidamente a la exprexión del consentimiento matrimonial [23]. El sacerdote recita a

[20] El oficio comienza con unas preces haciendo las invocaciones habituales por el bien del universo, de las iglesias y de sus ministros y pidiendo por los contrayentes por su salud, para que tengan descendencia, para que disfruten de un amor «perfecto y apacible», para que se mantengan en la concordia y en la fidelidad inquebrantable, para que sean irreprensibles en su vida y en su conducta, para que Dios les conceda la gracia de un matrimonio honorable y de una relacion sin mancha

Despues de invocar para todos los presentes la ayuda de Dios y la proteccion de la Virgen María y de los santos, el sacerdote recita diversas oraciones pidiendo a Dios su bendición sobre los contrayentes. En el curso de estas oraciones, el sacerdote dirige por tres veces a cada uno de los novios estas palabras «Servidor(a) de Dios (nombre), toma como prometida a la servidora (o al servidor) de Dios (nombre), en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre y por todos los siglos Amén» Al mismo tiempo, recoge los anillos que están colocados sobre el altar (uno de oro y otro de plata) y con ellos hace el signo de la cruz sobre la cabeza de cada uno de los contrayentes, poniéndolos a continuacion en el dedo de la mano derecha de los novios (el de oro al novio y el de plata a la novia) Cf EVDOKIMOV, P, o c, 181-184

[21] Dalmais alude al beso del novio en la frente de la novia y sobre todo a la unión de las manos, costumbre de antigua tradición que se remonta al siglo IV La oración final, que alude de forma reiterada a las menciones que hacen las Escrituras al anillo, se encuentra en los manuscritos a partir del siglo X En las Iglesia siríaca, armenia y egipcia, existen algunos añadidos particulares (a.c., 60). Ver c.8, nota 8

[22] Es un breve salmo, en el que se invoca la bendición de Dios y la prosperidad familiar: «Tu esposa será como parra fecunda en el secreto de tu casa. Tus hijos, como brotes de olivo en torno a tu mesa» (Sal 128,3). El canto de este salmo, con la participación de los asistentes que contestan «Gloria a ti, Dios nuestro, gloria a ti», es una práctica que se remonta al siglo IV

[23] La expresión del consentimiento, que la «Trebnik» rusa pone al final de la procesión, figura en algunas eucologías griegas del siglo XV, pero es una práctica que no siguen la generalidad de los ortodoxos de rito bizantino (J Dalmais, a.c, 62)

La fórmula del consentimiento consiste en una doble pregunta que el sacerdote dirige, primero al novio y luego a la novia «N, ¿tienes voluntad recta y espontánea y propósito firme de tomar por esposa (o por esposo) a N, que está delante de ti?» «¿No estás comprometido (o comprometida) con ninguna otra persona?» El novio o la novia deben responder respectivamente «Sí, reverendo Padre» Al final, el diácono pide al sacerdote la bendicion y éste la pronuncia «Bendito sea el reinado del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre y por todos los siglos». El coro contesta: «Amen» (P Evdokimov, o.c, 185)

continuación unas preces de contenido similar a las del oficio de esponsales y seguidamente procede a formular las tres oraciones del matrimonio [24]

El rito de la coronación de los esposos comienza con la colocación de una corona, que el sacerdote pone sobre la cabeza del esposo y de la esposa [25] Sigue luego la lectura de la carta de san Pablo a los Efesios y del evangelio de Juan [26] A continuación el sacerdote recita unas oraciones, que introduce el diácono y a las que el coro responde entonando tres veces el «Kyrie eléison» En ellas se pide una vez más por los esposos y por los que están presentes en la celebración [27] Al final se recita el Padrenuestro y el sacerdote procede a la bendición del cáliz [28] Los ritos de coronación de las iglesias orientales coinciden en lo sustancial con el rito bizantino [29].

[24] Se trata de tres largas plegarias de bendicion La primera de ellas alude a las bodas de los patriarcas y a la presencia de Cristo en las bodas de Cana y pide para los nuevos esposos la paz, la prosperidad, la fecundidad y la santidad La segunda vuelve sobre el mismo tema, evocando el pasaje biblico de la creacion de la mujer, y pide que Dios bendiga y proteja a la nueva esposa y a la nueva pareja, como lo hizo con tantos matrimonios piadosos de la Antigua y de la Nueva Alianza La tercera, mas breve, que precede al rito de la coronacion, pide a Dios que una a los esposos en la concordia, les corone con el amor, les haga una misma carne, les conceda descendencia y les ayude a ser irreprochables en su conducta (P Evdokimov, o c , 187-190)

[25] El sacerdote impone las coronas con estas palabras «Servidor de Dios, N , desposa a la servidora de Dios, N , en el nombre del Padre y del Hijo y del Espiritu Santo» E igualmente, para la esposa Luego, el sacerdote bendice tres veces a ambos esposos, diciendo «Señor, Dios nuestro, coronales de gloria y de honor»

[26] El diacono invita a escuchar atentamente la lectura de Ef 5, 20-33, donde Pablo llama a los esposos a inspirar su conducta en el amor de Cristo a la Iglesia Antes recita los versiculos de Sal 20,4-5, que dicen «Has puesto en su cabeza una corona de oro fino, te pidio vida y se la has concedido» Al fin de la lectura del evangelio, en que se narra el milagro de Jesus en las bodas de Cana de Galilea (Jn 2,1-11), el coro pronuncia la aclamacion «Gloria a ti, Señor, gloria a ti»

[27] Entre las dos oraciones mas largas, la primera, recitada por el sacerdote, se refiere a la presencia del Señor en las bodas de Cana y pide para los esposos la paz y la concordia, la pureza de la vida conyugal y la fidelidad a Dios durante una larga vida La segunda oracion corresponde al diacono, que invita a la asamblea a pedir al Señor un dia feliz, sin pecado y sin peligro, el perdon de las faltas, la paz del mundo, la unidad de la fe y la comunion del Espiritu Santo (P Evdokimov, o c 192-194)

[28] En el siglo XV, segun el testimonio de Simeon de Tesalonica, el sacerdote, despues de consagrar el caliz, daba la comunion a los esposos, si estos tenian las debidas condiciones «De este modo se hace presente en el matrimonio Aquel que a la vez da y se da y que esta alli para la union y el acuerdo de los esposos en la paz, *De septem sacramentis*, 282 PG 155 510 No pueden recibir esta comunion aquellos que se encuentran en situacion irregular, como los bigamos Estos participan solo en el caliz comun, «como signo de santificacion parcial, de comunidad y de unidad en la bendicion de Dios»

En la actualidad, este caliz no va relacionado con la comunion eucaristica La participacion de la copa va seguida de un simulacro de danza nupcial, acompañada de cantos, que tiene tambien un simbolismo religioso Las eucologias mas antiguas colocan esta danza ocho dias despues de las bodas (J Dalmais, 63 65)

[29] En Armenia y Etiopia, estos ritos se celebran dentro de una liturgia eucaristica

II EL MATRIMONIO EN LAS IGLESIAS PROTESTANTES

Aspectos doctrinales y litúrgicos

La doctrina y la conducta que siguen las iglesias nacidas de la Reforma protestante en relación al matrimonio puede apreciarse a través de la idea que tienen acerca del sentido cristiano del matrimonio y de la postura que estas iglesias adoptan ante el problema del divorcio En ambas cuestiones, los primeros reformadores se oponen a la doctrina de la Iglesia católica sobre la sacramentalidad del matrimonio y a la intervención de la jerarquía eclesiástica en los asuntos matrimoniales Consideran que el matrimonio no es propiamente un sacramento que deba ser administrado por la Iglesia, sino un asunto secular de competencia del Estado [30]. En cuanto al divorcio, Lutero sostiene que esta autorizado por la Escritura y rechaza la autoridad del Papa para impedir que un divorciado pueda contraer nuevo matrimonio [31]

Los actuales teólogos protestantes siguen afirmando en su mayoría que el matrimonio no es un sacramento, en el sentido en que este termino se aplica al bautismo y a la eucaristía [32] Algunos, sin embargo, se

En el rito caldeo, la copa queda santificada por la inmersion de la cruz Los sirios conservan el cortejo nupcial que sigue a la coronacion y acompaña a los nuevos esposos hasta la sala del banquete

Si algunos veian en esta ceremonia cierto tinte de paganismo, Juan Crisostomo considera la coronacion de los esposos el simbolo de su victoria, ya que segun explica el santo doctor, avanzan victoriosos hacia la puerta del matrimonio aquellos que no se han dejado vencer por el placer «Si alguien, esclavo del placer, se ha entregado a las prostitutas, ¿que sentido tiene esa corona para quien no es sino un derrotado?» *In Ep I Tim* 2, hom 9,2 PG 62, 546 (Dalmais, a c , 65-67) Sobre el significado pneumatologico de estos ritos cf MARTINEZ PEQUE, M , *Lo Spirito Santo e il matrimonio* (Roma 1993), 119-144

30 Ver en el c 10 el titulo «Sacramento de la fe» y la nota 4 El matrimonio, dice Lutero es cosa mundana («ein weltlich eusserlich ding») y pertenece al poder secular *Wochenpredigten uber Math* 5-7 (Mt 5,31-32) W 32, 376-377 Lo mismo opina Calvino, *Inst chret* 4, c 19, n 37 CR 32 (t 4) col 1124-1125 Melanchton afirma igualmente que el matrimonio ha de estar sometido a la jurisdiccion civil y no a la de la Iglesia, *De potestate et primatu papae* (1537) CR 3, col 285

Sobre las orientaciones actuales de la teologia protestante acerca del matrimonio, cf HOTZ, R , *Los sacramentos en nuevas perspectivas*, o c , 103-113

31 Se apoya Lutero en el texto de Mateo 5,32 para justificar el divorcio en caso de concubinato, *De capt babyl* , W, 6, 559-560 Ver c 11, nota 40

La vision moral que Lutero da del matrimonio y de la sexualidad en general esta marcada por la idea de que el pecado original dejo una profunda huella en la naturaleza humana y especialmente en la concupiscencia El acto conyugal esta inevitablemente afectado por la fuerza del pecado, si bien la misericordia de Dios lo justifica *De votis monasticis*, 1521 W 8, 654

32 O Wand cita algunos autores protestantes, que coinciden en esta idea sobre el matrimonio P Meinhold, W Trilhaas, O A Piper, E Kinder, H Dambois W Elert, H van Oyen, J Lell (O Wand, a c , 16)

H Ott reconoce que la teologia protestante sobre el matrimonio tiene un pasado

fijan atentamente en la comparación que hace la carta a los Efesios entre la unión matrimonial y la unión de Cristo con la Iglesia y descubren que el matrimonio tiene un sentido propio dentro de la nueva realidad del Reino [33]. Otros autores parten de una idea fenomenológica de sacramento. El matrimonio, al igual que otros grandes acontecimientos de la existencia humana, tiene su fundamento en la misma naturaleza creada por Dios, llamada a ser sujeto y objeto de salvación [34].

La celebración del matrimonio en las iglesias de la Reforma se ve sobre todo como un encuentro de la pareja y de la comunidad cristiana con la palabra de Dios, que descubre el sentido y la riqueza del matrimonio a la luz de la fe; pero también como un medio para obtener el favor divino [35]. Algunos teólogos destacan de manera es-

difícil, pero opina que hay que acudir también a la liturgia nupcial y a la práctica vivida del matrimonio cristiano en el protestantismo para conocer el verdadero pensamiento de la Reforma sobre el matrimonio Define el matrimonio como «un signo visible y eficaz de la gracia escatológica de Dios que, en cuanto tal, se hace históricamente tangible». Según Ott, «al igual que la Iglesia como totalidad, el matrimonio cristiano tiene un caracter sacramental, una estructura sacramental»; en «Das problem der Mischehe in dogmatischer Sicht», *NZZ* 69 (1967) Cf. VOELTZEL, R , «El vínculo matrimonial entre los protestantes», en VV AA , *Matrimonio y divorcio*, o c., 157-18 (espec p.160)

[33] Según J J von Allmen, puede decirse que la pareja cristiana es un sacramento, inserto en este mundo y más allá de este mundo, en el mundo futuro Para este autor, el gran misterio al que se refiere Pablo está en la íntima relación que une a Cristo con la Iglesia «Parole et Sacrement», *VerCa* 21 (1967), 24; ID , *Maris et femmes d'après saint Paul* (Neuchâtel 1951), 27 Segun algunos teólogos protestantes, la relación que existe entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia no se reduce a una simple imagen profética, sino que tiene un valor objetivo y existencial. El matrimonio, además de formar parte del orden de la creación, hace referencia a la nueva creación Cf THURIAN, M , *Mariage et Célibat* (París 1955), KINDLER, E , «Zut Bedeutung der Ehe», *ELKZ* 4 (1950), 261, VAN OYEN, H , en *Evangelische Ethik* 2 «Liebe und Ehe» (Basel 1957), 329

Según G Van der Leeuw, el matrimonio fue ya en cierto modo sacramento de la Antigua Alianza, ya que Dios mismo unía a los contrayentes, pero en el Nuevo Testamento se hace «signo de la gracia de Dios», se convierte en estructura del Reino edificado sobre la obra de Jesucristo, en *Sakramentales Denken Erscheinungsformen und Wesen der ausserchristlichen und christlichen Sakramente* (Kasel 1959), 100 Cf WAND, O , a.c , 18-37.

[34] La idea de sacramento que se maneja en general en la teología protestante se diferencia notablemente del concepto estricto de sacramentalidad que nos da la teología escolástica En la teología protestante contemporanea, hay una tendencia cada vez más evidente a hablar de una sacramentalidad principal, referida a Cristo, y de una sacramentalidad secundaria Esta última es también signo de la acción salvadora y de la presencia santificadora de Cristo, que obra a través de su Palabra y de su Espíritu Cf. WAND, O , a c , 23-35

Las iglesias de la Reforma, aunque mantienen la doctrina de que el matrimonio es un signo de la Alianza, no consideran el matrimonio cristiano como un sacramento en el pleno sentido de la palabra, según se dice en la «Relación Final» de la Comisión de estudio Luterana-Reformada y Católica, sobre «La teología del matrimonio y el problema del matrimonio mixto» (Venecia 1976), n.29; *EOe*, 628 (n.1413).

pecial la función de la Iglesia en la celebración cristiana del matrimonio [36]. Para ellos, el origen de la salvación está en Cristo, que nos la comunica principalmente a tarvés del bautismo y de la eucaristía. Los cristianos casados, unidos al misterio de Cristo por el bautismo, toman conciencia de una forma particular del vínculo de amor que une a Cristo y a la Iglesia [37].

El diálogo interconfesional, especialmente activo después del Concilio Vaticano II, ha contribuido a acercar los distintos puntos de vista de los teólogos protestantes y católicos sobre el sacramento del matrimonio. La «Relación Final» de la Comisión de estudio Católica Romama-Luterana y Reformada, sobre «La teología del matrimonio y el problema del matrimonio mixto», hace grandes esfuerzos para explicar los efectos de la celebración cristiana del matrimonio en términos comprensibles para ambas confesiones. En ella se afirma que la gracia se hace tangible en la relación de Cristo con la vida conyugal de los cristianos [38]. Según la doctrina anglicana, el matri-

[35] En el rito luterano de 1953, que es la base de los ritos posteriores utilizados en esta Iglesia para la celebración religiosa del matrimonio, el matrimonio pertenece al plan divino de la Creación y de la Redención. Según el texto de este rito, la Iglesia bendice la nueva alianza, la colma con la gracia de Cristo y la pone bajo la divina benevolencia, que es la fuente de todo auxilio y de toda santificación Cf WAND, O, a c, 32

[36] La bendición nupcial afecta a la pareja y a la misma comunidad ante la cual los nuevos esposos expresan su propósito de significar, con su unión vivida en la realidad de cada día, el amor entre Cristo y la Iglesia La Iglesia ofrece a la pareja la gracia y los dones del Espíritu, como prenda del mundo futuro. O Wand cita este texto del documento del Consejo Ecuménico de las Iglesias, sobre «El matrimonio y la división de las Iglesias» «El matrimonio tiene sus obligaciones para con la asamblea de la comunidad fraterna »; «y a la vez la Iglesia debe disponer de un contexto adecuado para que el matrimonio pueda crecer como un signo del amor de Dios» (a c, 33-34) R Voeltzel se refiere a la «consulta» ecuménica de junio de 1966, que dio origen a este documento, en la que se propone que la reflexión ecuménica se centre en el concepto bíblico de «alianza» y no en el de sacramento, sobre el que es más difícil llegar a acuerdos (o c., 161)

[37] Según O Wand, a quien seguimos principalmente en esta exposición, la unión conyugal no es para estos teólogos un simple reflejo, sino una participación real de la gracia de Cristo, que se deriva del sacramento del bautismo Se trata de una de las formas concretas en que se prolonga la gracia bautismal El bautismo es la llave principal que permite entrar a los esposos cristianos en la realidad religiosa y sacramental del matrimonio El fundamento último de la sacramentalidad del matrimonio hay que buscarlo en la gracia bautismal, constitutiva del Cuerpo de Cristo (a.c, 36)

Después de la segunda guerra mundial, la doctrina protestante sobre el matrimonio ha experimentado tal evolución que se puede hablar de una nueva imagen del matrimonio Cf. BALTENSWEILER, H, a c., 301

[38] Cf GONZALEZ MONTES, A, *FOe* (Salamanca 1986), 625 (n 17) Dicha Relación fue aprobada en Venecia, en el año 1976 En ella se afirma que la acción del Espíritu esta presente en el centro de todo amor conyugal (n 16) Se dice también que no deberíamos excluir de los efectos de la gracia a las parejas que no son creyentes y que la gracia de Cristo al mismo tiempo nos juzga y nos salva (n.23).

monio pertenece al orden divino de la Creación y al orden sacramental de la Iglesia y tiene un efecto santificador sobre la pareja [39].

En algunas iglesias reformadas y luteranas, están en uso en la actualidad liturgias matrimoniales de reciente implantación. En ellas se destacan principalmente los actos del consentimiento de los esposos y de la bendición nupcial. Los elementos de que se componen dichas liturgias son los siguientes: introducción al servicio, institución (textos bíblicos alusivos al origen divino del matrimonio), instrucción (textos de exhortación a los esposos), profesión de fe, lecturas bíblicas y meditación, declaraciones y promesas (fórmulas de consentimiento matrimonial), entrega de los anillos, bendición (con imposición de manos), oración final y entrega de la Biblia [40].

Aspectos éticos

La postura de las iglesias de la Reforma ante el actual problema del divorcio presenta características nuevas en relación a la doctrina y postura de los primeros reformadores. El divorcio se ha convertido en la sociedad de hoy en un fenómeno que afecta desgraciadamente a muchas parejas cristianas. Ante este problema de graves consecuencias religiosas y sociales, las iglesias nacidas de la Reforma protestante se plantean la necesidad de dar unas respuestas que ayuden a los creyentes a afrontar su situación de acuerdo con la fe cristiana.

La instancia exegética, que busca en el caso de adulterio o concubinato contemplado por el evangelista Mateo la razón para permitir el divorcio, no es hoy el recurso más invocado por los protestantes para apoyar la permisión del nuevo matrimonio del divorciado [41].

Los teólogos protestantes reconocen hoy que el matrimonio participa de la gracia de Cristo, pero al mismo tiempo insisten en su condición de realidad imperfecta, que apunta a la realidad definitiva del Reino

39 La Relación de la Comisión Internacional Anglicano-Católica para la Teología del matrimonio y su Aplicación a los matrimonios mixtos, aprobada en 1975, dice «La doctrina anglicana, formalmente expresada en su liturgia, concibe el matrimonio como una ordenación de Dios en el orden de la Creación, asumido por Cristo y por la Iglesia en el orden sacramental como representación de la unión de alianza entre Cristo y la Iglesia, y significando efectivamente la santificación del matrimonio y sus miembros dentro de la comunión de Cristo y la Iglesia», n.12, *EOe*, 92 (n.208). Se añade en dicha Relación que los miembros católicos de la Comisión pueden estar plenamente de acuerdo con esta descripción, aunque no vean cómo puede hacerse compatible con una disciplina que reconoce el matrimonio ulterior durante la vida de los cónyuges anteriores, n 13, *EOe*, 92 (n.209) Dicha Comisión «no encuentra una diferencia fundamental de doctrina entre las dos Iglesias, en cuanto a lo que el matrimonio es por naturaleza y a los fines que debe servir», n.21; *EOe*, 95 (n.217)

40 Cf. VOELTZEL, R., o c , 157-186 Las liturgias a las que se refiere este autor están en uso en las iglesias reformadas y luteranas de Francia

41 Según la Relación de la Comisión Internacional Anglicano-Católica para la

Las iglesias apelan sobre todo a la necesidad de manifestar la misericordia de Dios sobre el cristiano necesitado de ella [42]. Las iglesias de la Comunión anglicana se plantean con especial tensión este problema. En ella se encuentran desde los tiempos de la Reforma dos distintas tradiciones, una contraria al divorcio y otra dispuesta a encontrar razones para permitir el nuevo matrimonio del divorciado [43].

La situación de la Iglesia de Inglaterra en relación con el ordenamiento jurídico del divorcio resulta muy delicada. Según el derecho eclesiástico, el divorcio propiamente dicho («divortium a vinculo»), que permite contraer un nuevo matrimonio, está prohibido, pero de hecho la Iglesia se ve obligada a intervenir en cuestiones de divorcio [44]. La tendencia general del anglicanismo moderno ha sido hasta

Teología del matrimonio y su Aplicación a los matrimonios mixtos (1975), las cuestiones exegéticas no plantean diferencias de fondo confesional (n 32), *EOe*, 100 (n.229). La actual investigación protestante llega a la conclusión de que en el Nuevo Testamento no se puede encontrar una doctrina expresa sobre el matrimonio Jesús se manifiesta claramente en contra del divorcio, pero sus palabras hay que verlas en el contexto del sermón de la montaña, que no proclama una ley, que apunta al corazón. Pablo deja intacta la doctrina de Jesús, pero admite la posibilidad de la separación en el caso del matrimonio contraído con persona no bautizada En cuanto realidad histórica y dinámica, el matrimonio exige de las iglesias una respuesta, que se inspire en el espíritu del Evangelio y en la manifestación de la divina misericordia Cf BALTENSWEILER, H , a.c., 302-306.

[42] La Relación Final de la Comisión de estudio Luterana-Reformada y Católica, sobre «La teología del matrimonio y el problema del matrimonio mixto», hace la siguiente afirmación «Tenemos la común convicción de que en la unión conyugal un hombre y una mujer se comprometen a sí mismos para toda su vida y que la pareja está destinada por el matrimonio a permanecer unida "hasta que la muerte los separe"», n 24; *EOe*, 626-627 (n 1409).

Dicha Relación explica así la práctica de las iglesias de la Reforma· cuando parece que el matrimonio no puede continuar por más tiempo, consideran que el vínculo del matrimonio ha sido destruido Esto no significa que se conformen con el divorcio, sino que, dado que el divorcio existe, no consideran imposible un nuevo matrimonio «El segundo matrimonio podría quizás conseguir lo que no fue posible en el primero, esto es, una mayor conformidad con el amor de Cristo por la Iglesia» (n 30) Consideran que la unidad, que en el primer matrimonio no ha podido realizarse, puede ser realizada en el segundo; n.31; *EOe*, 628 (n 1413).

[43] G Dunstan cita algunas obras que tratan este problema Defiende el punto de vista de la indisolubilidad, WINNETT, A R , en *Divorce and Remarriage in Anglicanism* (Londres 1958), ID , *The Church and Divorce A Factual Survey* (Londres 1968 Entre las que se muestran partidarias del divorcio, cf. BAILEY, S , *The Mystery of Love and Marriage* (A Study of the Theology of Sexual Relation) (Londres 1952), OPPENHEIMER, H , «Marriage and Grace», *Theology* 62 (1969); ID , *Law and Love* (Londres 1962); MONTEFIORE, H , «Remarriage and Mixe Marriage: A Plea for Dual Reforme» (Londres 1967) (ambos autores pertenecen a la comisión nombrada por el arzobispo de Canterbury para informar sobre los problemas del matrimonio) Cf. DUNSTAN, G , a c , 292-300

[44] El derecho canónico de la Iglesia de Inglaterra únicamente permite la separación «a thoro et mensa», con una caución contra el nuevo matrimonio, mientras viva el otro cónyuge En tiempos de la Reforma, la jurisdicción eclesiástica se mezcló con la de los

las últimas dos décadas la de acatar la indisolubilidad; pero los anglicanos se han encontrado con una incapacidad cada vez mayor para asumir las consecuencias de tal posición [45]. En la actualidad, las iglesias de la Comunión anglicana adoptan posturas diferentes en relación al principio de la indisolubilidad [46].

III. MATRIMONIOS MIXTOS

Los matrimonios entre cristianos de diferentes iglesias han constituido siempre un serio problema religioso y humano. A lo largo de la historia, la Iglesia ha seguido la norma de no permitir más que el matrimonio entre bautizados. Con la división de las iglesias, se produce un nuevo problema, el de los «matrimonios mixtos» o interconfesionales, contraídos entre bautizados de distinta confesión religiosa. La Iglesia católica considera que estos matrimonios pueden ocasionar graves dificultades para la fe y armonía espiritual de los esposos, para la educación cristiana de los hijos y para la convivencia familiar, por lo que en principio desaconseja este tipo de matri-

demás tribunales, bajo la suprema jefatura del Soberano, si bien la jurisdicción en si misma permaneció diferenciada. La jurisdicción sobre causas matrimoniales formó parte de la jurisdicción eclesiástica hasta 1857, fecha en que la jurisdicción matrimonial pasa del tribunal eclesiástico a un nuevo departamento de la Corte suprema. A partir de entonces, se permite el divorcio Desde 1969, la Iglesia interviene en un servicio privado, después de celebrado el matrimonio civil.

En la práctica, el derecho civil deja a discreción del párroco autorizar o no el matrimonio de los divorciados Actualmente el derecho civil se propone reformar el derecho secular sobre divorcio, sustituyendo la noción de delito contra el matrimonio por la de «ruptura del matrimonio»

Muchos piensan, según Dunstan, que la Iglesia de Inglaterra no sería consecuente si se pronunciase en favor de la disolución hecha por el poder civil, sobre la base de la «ruptura», manteniendo al mismo tiempo en su propio fuero una disciplina que supone la creacion y la vigencia permanente de un «vinculum matrimonii», derivado del consentimiento matrimonial y del matrimonio consumado (a.c , 297-300)

[45] Así se dice en la Relación de la Comisión Internacional Anglicano-Católica para la Teología del matrimonio y su Aplicación a los matrimonios mixtos, n.42, *EOe*, 105 (n 239)

[46] La mayoría de las iglesias rechaza la celebración religiosa del nuevo matrimonio de los divorciados, pero les acepta como marido y mujer en la plena comunion de la Iglesia (a veces despues de una abstención voluntaria de la comunion) cuando su matrimonio consta en el registro civil Algunas iglesias (Canadá, Estados Unidos, Nueva Zelanda, Australia) abandonan el principio estricto de la indisolubilidad y dan normas, a través de los sínodos provinciales, para la admisión controlada de personas divorciadas que contraen un nuevo matrimonio Esta postura busca su apoyo en una teología que señala la capacidad de la gracia para liberar, perdonar y recrear. Cf Relacion de la Comisión Internacional Anglicano-Católica para la Teología del matrimonio y su Aplicación a los matrimonios mixtos, n.43 y 44, *EOe*, 105- 106 (n.240, 241).

monios y trata de prevenir las consecuencias que pueden derivarse de ellos en el caso de que se celebren [47].

La disciplina de la Iglesia católica en relación a los matrimonios interconfesionales varía de acuerdo con el nivel de comunión o de diálogo que existe entre dichas iglesias [48]. Un punto al que se da mayor importancia es el de la coincidencia en la idea de sacramento. En efecto, el hecho de que las iglesias a las que pertenecen los contrayentes coincidan en la fe sobre la realidad de los sacramentos favorece su comunión en la celebración del sacramento y en el valor cristiano del matrimonio y de la familia [49].

[47] El derecho canónico y el «Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo», del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (aprobado por Juan Pablo II en marzo de 1993), consideran que los matrimonios «mixtos» «presentan a menudo dificultades para el mantenimiento de la fe y el compromiso cristiano de la pareja misma y de sus hijos, y para la armonía de la vida familiar», pero reconocen que estos matrimonios van en aumento y que pueden contribuir a la unidad del matrimonio y de la familia y al desarrollo del movimiento ecuménico, cf COMISION EPISCOPAL DE RELACIONES INTERCONFESIONALES, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo* (Madrid 1993), n 144, 155)

El Directorio dedica a la cuestión de los matrimonios mixtos los números 143-160 Entre otras cosas, tiene en cuenta el valor de la oración en común y del interes de la pareja por conocer las tradiciones religiosas y eclesiales del otro cónyuge (n 149), el deber de respetar la libertad religiosa y la conciencia del otro (n 151) y los criterios a seguir en orden a la participación de ambos cónyuges en la comunion eucarística (n 159-160).

[48] El CIC actualmente vigente (1984) recoge en los cánones 1124-1129 las últimas normas de la Iglesia catolica en relación a los matrimonios mixtos Estas normas habían sido renovadas a través de recientes documentos pontificios «Matrimonii sacramentum» (18-3-1966), «Crescens matrimoniorum» (22-2-1967) y «Matrimonia Mixta» (31-3-1970). Lo que constituia en el Código anterior un «impedimento impediente» (prohibitivo, aunque dispensable para poder celebrar el matrimonio), se reduce en el nuevo Código a una prohibición de la que puede dispensar el Ordinario del lugar, cumpliendo las condiciones que el derecho determina y que son en concreto tres La primera exige a la parte catolica estar dispuesta a evitar cualquier peligro de apartarse de la fe y que prometa hacer lo posible por bautizar y educar a sus hijos en la propia Iglesia, la segunda requiere que la parte no católica sea debidamente informada de las obligaciones contraidas por la parte católica, la tercera consiste en informar a ambos contrayentes acerca de los fines y propiedades esenciales del matrimonio, que no pueden ser excluidos (c.1125) El modo en que han de hacerse estas declaraciones y promesas queda a la competencia de las Conferencias Episcopales (c 1126)

En cuanto a la forma de contraer los matrimonios mixtos, el Código exige en principio que se haga ante el ministro catolico, pero admite que pueda hacerse ante un ministro no católico de rito oriental (si una de las partes pertenece a esta Iglesia) e incluso que el Ordinario pueda dispensar, por dificultades graves, de la forma canonica (c.1127)

[49] Según las normas recogidas en el Directorio ecuménico, «la forma canónica se requiere para la validez de los matrimonios entre catolicos y cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales» Por lo que se refiere al matrimonio «entre una parte catolica con otra no catolica de rito oriental», basta para su validez que se celebre «con la intervencion de un ministro sagrado, observadas las demas prescripciones del dere-

Los matrimonios mixtos, como podemos ver a través de los documentos interconfesionales ya citados, son en la actualidad objeto de diálogo entre las iglesias cristianas El diálogo anglicano-católico desciende a los puntos de desacuerdo en la interpretación de los textos bíblicos que se refieren al divorcio y a las objeciones que los anglicanos ponen a algunos aspectos de la legislacion catolica El dialogo catolico romano-luterano no rehuye el conflictivo punto de las distintas formas de interpretar el principio de la indisolubilidad y se fija detenidamente en los problemas pastorales que plantean a las iglesias los matrimonios mixtos Los problemas comunes relacionados con el matrimonio no son hoy ya cuestiones que preocupan por separado a las iglesias, sino que entran a formar parte de una voluntad de entendimiento y colaboracion entre las iglesias [50]

cho», CIC c 1127, 1, Directorio, n 153, CCEO, c 834, 1 y 835 Estas normas proceden del Decreto «Crescens matrimoniorum» (22-2-1967) de la S C para las Iglesias orientales

[50] Cf Relacion de la Comision Internacional Anglicano-Catolica para la Teologia del matrimonio y su Aplicacion a los matrimonios mixtos (1975), *EOe*, 81 120, Relacion Final de la Comision de estudio Luterana-Reformada y Catolica, sobre «La teologia del matrimonio y el problema del matrimonio mixto» (Venecia 1976), *EOe*, 616-650 El primero de estos documentos dedica a los matrimonios mixtos los numeros 56-76 El segundo, los n 63-101 Por el lado anglicano, se expresa el deseo de encontrar formas alternativas a las que impone la actual normativa catolica en relacion con la exigencia de la forma canonica y de las promesas que ha de hacer la parte catolica (n 71-72) Parecidos puntos de vista expresan al respecto los luteranos y reformados (n 94, 105)

Para mayor informacion y bibliografía sobre los matrimonios mixtos, cf GARCIA HERNANDO, J , y otros, *Los matrimonios mixtos en España* (Madrid 1975)

CAPITULO XIII

CELEBRACION LITURGICA DEL MATRIMONIO

BIBLIOGRAFIA

BOROBIO GARCIA, D , *Inculturacion del matrimonio Ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy* (Madrid 1993), BROVELLI, F , «La celebrazione del matrimonio Analisi del nuovo rituale», en VV AA , *Il matrimonio cristiano Studi biblici teologici e pastorali Il nuovo Rituale* (Torino-Leumann 1978), 273-306, FARNEDI, G (ed), *La celebrazione cristiana del matrimonio Simboli e testi* (Roma 1986), 107-127, FLORISTAN, C , «Celebracion cristiana del matrimonio», *Pentecostes* 41-42 (1975), 269-280, GY, P M , «Le nouveau rituel romain du mariage», *MD* 99 (1969), 124-143, JOUNEL, P , «La liturgie romaine du mariage», *MD* 50 (1957), 30-57, LOPEZ, J , «La segunda edicion del Ritual del Matrimonio Aspectos teologicos y pastorales», *Phase* 203 (1994), 403-418, TRIACCA, A M , «La celebrazione del matrimonio Aspetti teologico-liturgici Contributo alla spiritualita sacramentaria e alla pastorale liturgica», en VV AA , *Realta e valori del sacramento del matrimonio* (Roma 1976), 103-150, USEROS, M , *Nuevo Ritual y pastoral del sacramento del matrimonio* (Madrid 1969), VV AA , *La celebrazione del matrimonio cristiano* (Bologna 1977)

Introducción

«Lex orandi, lex credendi» La oración es expresion de la fe En el contexto de la realidad cristiana, lo primero en el orden de la gracia y de la vida cristiana es la fe que brota en el interior del corazon como un don de Dios Esta fe nace ordinariamente en el contexto de la comunidad que cree, celebra y manifiesta con las obras su fe Son los cristianos, es la comunidad eclesial la que sirve de instrumento para suscitar la fe en aquellos que aún no son creyentes Los caminos que conducen a la fe son infinitos y misteriosos, pero ordinariamente es a traves de la Iglesia, de la comunidad de creyentes, como los hombres se incorporan a la fe en Cristo y a su obra de salvación [1]

[1] La Iglesia se constituye a traves de la predicacion y de la fe que esta suscita dentro de si misma y en los que estan fuera de ella Son los apostoles y sus enviados quienes principalmente se encargan de la predicacion, pero la fe puede derivarse tambien de la palabra y del ejemplo de la comunidad cristiana o de cualquiera de sus miembros e incluso puede ser consecuencia de palabras o acontecimientos providenciales de los que se sirve el Espiritu Las palabras «tolle et lege» sirvieron para que san Agustin diera el paso decisivo en su conversion Para recibir la fe, al igual que para recibir el bautismo Dios puede servirse incluso de un no creyente

En los primeros tiempos de la vida de la Iglesia, la fe era en efecto, para la mayoría de los cristianos, el primer paso que se daba en el acercamiento a Cristo y a la comunidad cristiana. La obra de los apóstoles y de sus colaboradores comenzaba por la predicación, y a través de ella el Espíritu suscitaba en los oyentes la fe en Jesús, la necesidad de la conversión y el deseo de recibir el bautismo. Hoy también puede realizarse en este orden el proceso de la incorporación a la Iglesia cuando se trata de adultos que aún no son creyentes ni están bautizados.

El camino más apropiado para llegar a la fe es la misma Iglesia. La Iglesia comprendió desde muy pronto que no era necesario esperar a que sus hijos fueran adultos para que, haciéndose creyentes, pudieran recibir el bautismo y se incorporaran a la vida de la comunidad. Al igual que la familia natural recibe a sus hijos desde su nacimiento, para cuidarlos, educarlos y convertirlos en dignos herederos suyos, también la familia de los hijos de Dios puede acoger a los niños en su seno, para guiarlos y conducirlos por los caminos de la fe y de la vida cristiana [2].

La Iglesia no es simplemente un club o una asociación, capaz de agrupar a un número de personas en torno a intereses y objetivos comunes. La Iglesia es la comunidad que vive unida a Cristo por la fe, la oración y el testimonio de su vida. En la Iglesia, cuerpo de Cristo, hay una vida interior movida por el Espíritu de la que participan todos sus miembros, niños, jóvenes y adultos, santos y pecadores, inteligentes y rudos. La fe, la oración y las obras de santidad y caridad de la Iglesia son fruto de la gracia de Cristo y de la acción de su Espíritu, que se difunden por todo su cuerpo y llegan también a sus miembros más pobres y pequeños.

La fe de la Iglesia alcanza y abraza a cuantos pertenecen de algún modo a ella y a cuantos están llamados a ser sus hijos o a participar de los frutos de la salvación de Jesucristo. Es una fe misionera, reconciliadora, santificadora, confesante, orante, testimonial, cultual, de alabanza, de perdón y de comunión. La fe de la Iglesia es sobre todo comunitaria y celebrativa. Con la oración de la comunidad, con

[2] La relación entre la fe y el bautismo ha planteado en ciertas épocas una problemática que desde el punto de vista puramente teórico puede llevar a consecuencias radicales La practica de la Iglesia a lo largo de muchos siglos ha generalizado la norma de bautizar a los niños en el seno de las familias cristianas, sin esperar a que sean adultos, para que puedan expresar personalmente su fe en Cristo y su deseo de adherirse a la Iglesia. Dicha práctica responde a la idea de que la familia cristiana constituye una unidad de fe y de vida religiosa y que la mision de los padres cristianos abarca tambien la responsabilidad de educar a sus hijos en la fe No faltan textos bíblicos que avalan esta concepción San Pablo da por supuesto que los hijos de padres cristianos son «santos» (1 Cor 7,14) En Hech 16,15 y 16,33, se alude al bautismo que reciben todos los de la casa.

la celebración de sus sacramentos, la Iglesia se siente unida en torno a Jesús, percibe su presencia y siente que ella misma hace presente el cuerpo de Cristo en su totalidad, que en ella se realiza la comunión de cuantos participan de los frutos de su redención.

Características de la liturgia sacramental

El bautismo, la eucaristía y los demás sacramentos cristianos constituyen la expresión suprema de la oración de la Iglesia [3]. A través de ellos, Cristo se une a su esposa la Iglesia para llevar a cabo en su Cuerpo, dilatado y extendido por la multitud de hijos en el tiempo y en el espacio, los designios concretos de su obra de salvación. Sin duda el bautismo y la eucaristía se destacan en la liturgia de la Iglesia por la trascendencia de su significado. Pero los demás sacramentos contribuyen también a descubrir la riqueza de la gracia de Cristo, que se quiere encarnar en la realidad de la Iglesia y en la vida de sus miembros.

En cuanto oración de Cristo y de la Iglesia, el sacramento trata de expresar y comunicar con palabras y con símbolos, con una acción litúrgica, lo que la gracia de Cristo quiere realizar en la Iglesia y en sus miembros. A la hora de escoger las palabras y los símbolos de que se compone el sacramento, la liturgia de la Iglesia se fija en primer lugar en la Palabra de Dios; pero recurre también a las realidades de la naturaleza, como medios que, asumidos en el signo sacramental, son capaces de comunicar el misterio de la gracia, de transmitir el significado y la virtud santificadora que Dios ha depositado en los sacramentos.

Por lo que afecta al matrimonio, la liturgia apela en primer lugar a los pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento en los que se revela el proyecto de Dios sobre el matrimonio. Los textos bíblicos se sitúan en diferentes momentos de la historia de la salvación. Aluden en primer lugar a la obra de la creación, en la que la primera pareja humana descubre el misterio de su llamada a formar una sola carne y a fecundar la tierra, siguiendo el mandato divino y contando con su bendición. Aluden también al primer milagro de la vida de Jesús, realizado en las bodas de Caná de Galilea, y a las palabras del Maestro a propósito del divorcio, reafirmando el carácter indisoluble de la unión matrimonial. Se fijan finalmente en el texto de la carta

[3] Es bien conocida la frase del Concilio Vaticano II «La liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia, y al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10). Los sacramentos, dice también la misma constitución conciliar, «no sólo suponen la fe, también la fortalecen, la alimentan, la expresan con palabras y acciones, por eso se llaman sacramentos de la fe» (SC 59).

de Pablo a los Efesios, donde se establece la relación que existe entre la unión de Cristo con la Iglesia y la unión de los esposos [4].

La liturgia de los sacramentos no se limita a recoger aquellos textos bíblicos que están más directamente relacionados con el origen y el significado del sacramento, sino que se sirve de todo aquello que hay en la Escritura de útil y edificante en orden a una digna y fructuosa celebración del sacramento. En este aspecto, la liturgia cristiana del matrimonio se beneficia de la riqueza del Antiguo Testamento en lo que afecta a la temática matrimonial. A través de la doctrina y de los ejemplos y símbolos bíblicos, relacionados con la vida matrimonial, la fe de la Iglesia se instruye, edifica y recrea en el misterio del matrimonio [5].

La liturgia de los sacramentos, de acuerdo con el sentido general de la liturgia cristiana, se fundamenta en los signos, en cuanto medios que sirven para expresar, representar y comunicar las realidades espirituales significadas por el sacramento. El signo entra por los sentidos hasta el interior del espíritu humano y tiene una fuerza de proyección comunitaria que la palabra no siempre puede alcanzar por sí sola. El signo tiene una capacidad especial para hacer llegar a la comunidad un mismo mensaje, para significar, representar y comunicar la unidad y la universalidad de la gracia de Jesús. Pero tiene también sus propias limitaciones. Necesita el concurso de la palabra para poder expresar con claridad y luminosidad lo que quiere significar y comunicar [6].

Los principales sacramentos (el bautismo, la eucaristía) se basan en signos muy determinados, que pertenecen a la naturaleza misma del sacramento: el agua, que representa el lavado de la regeneración espiritual; el pan y el vino, destinados a convertirse en el cuerpo y la sangre de Cristo, que sirven de alimento espiritual para los fieles. En

[4] Ver en el c.5 el título «El matrimonio a la luz de la Creación y de la Alianza», y en el c 6, el título «El matrimonio y el misterio de la Iglesia» La reforma litúrgica, ordenada por el Concilio Vaticano II, quiere dar especial relieve a la presencia de la palabra de Dios en la oración litúrgica. La nueva edición típica del Ordo romano del matrimonio, editada en 1991, revisa y amplía los textos bíblicos que ya presentaba con abundancia la edición de 1969 Cf CECOLIN, R , «Il Lezionario del nuovo "Ordo celebrandi Matrimonium"», *RiLi* 5 (1992), 635-658

[5] Ver c 5 A diferencia de la teología, que aspira sobre todo a encontrar la precisión en los conceptos, la liturgia trata de recoger y expresar en toda su amplitud la riqueza de aquello que se celebra. La liturgia entiende el sacramento como una acción salvífica de la que se sirve el Espíritu para comunicar sus dones y se ordena a la manifestación de la fe del Pueblo de Dios, a la celebración comunitaria del misterio cristiano, a la expresión de la solidaridad y comunión de la Iglesia en la participación de la gracia de Jesucristo

[6] Sobre el significado general del sacramento, cf. CHAUVET, L.-M., *Símbolo y sacramento* (Barcelona 1991); ROCCHETTA, C , *Sacramentologia general Dal mysterion al sacramentum* (Bologna 1989).

el matrimonio, la liturgia cristiana se encuentra con gran variedad de ritos, procedentes de las diversas tradiciones culturales sobre la celebración del matrimonio. Todos ayudan a expresar la riqueza de la celebración matrimonial, pero lo esencial en la celebración del sacramento no está en ninguno de ellos, sino en la decisión de los novios de unirse como esposos para siempre [7].

La identidad teológica del sacramento del matrimonio no se basa en ninguno de los ritos que forman parte de la celebración litúrgica, sino en la manifestación de la voluntad de los novios de unirse en matrimonio en presencia de Dios y de la Iglesia [8]. El sacramento es fundamentalmente la proclamación de un misterio que se produce en los corazones de los contrayentes y que, en cuanto «misterio» relacionado con la obra de la salvación, se hace presente a la comunidad cristiana. Las palabras con las que los contrayentes manifiestan ante la Iglesia su voluntad de entregarse el uno al otro y de vivir unidos para siempre son la forma con la que los novios dejan constancia de ese misterio que se produce en ellos y que ellos expresan con un compromiso explícito de mutua fidelidad y de servicio al proyecto del Creador [9].

La acción litúrgica del matrimonio dispone, pues, de abundantes y variados elementos, que proceden tanto de la literatura y tradición bíblica como de distintas culturas y tradiciones anteriores o contemporáneas al cristianismo. La liturgia cristiana del matrimonio es fruto de un proceso de inculturación, que supone que el matrimonio es en sí una realidad buena para el hombre y para la sociedad, que merece la asistencia de la Iglesia [10]. Sin embargo, la liturgia del ma-

[7] Ver en el c 8 el título «La celebración cristiana del matrimonio».

[8] Ver en el c.10 los títulos sobre «Unión entre lo profano y lo sagrado» e «Identidad entre matrimonio y sacramento»

[9] Ver en el c.10 el título sobre «Identidad entre matrimonio y sacramento» Las palabras del consentimiento matrimonial cumplen la función de signo en el sacramento del matrimonio. A diferencia de otros sacramentos, no se trata en este caso de un elemento material, que se toma como medio de representación de lo que el sacramento significa y realiza, sino de un compromiso que contraen libremente los novios y que les convierte en esposos. El significado sacramental se deriva de la relación que los contrayentes tienen con Cristo, en cuanto miembros de la Iglesia El signo consiste propiamente en la unión de los esposos, derivada de la voluntad de los contrayentes Las palabras del consentimiento sirven para expresar y formalizar dicha voluntad.

[10] En el c 8 nos referimos a los orígenes de la liturgia matrimonial, y en el c 12, a la celebración del matrimonio en las iglesias orientales y protestantes. Todos los sacramentos cristianos tienen alguna relación con ritos o prácticas religiosas anteriores a la implantación del cristianismo. En el proceso de inculturación de la liturgia cristiana, se realiza una depuración de los ritos, costumbres y tradiciones antiguas, a la luz de la fe y de la moral cristianas.

Los ritos matrimoniales cristianos incorporan muchos ritos de diversas tradiciones. D Borobio cita los siguientes la unión de manos, la «velatio» y bendición de los esposos, el anillo nupcial, la «carta nupcial», las arras o monedas de matrimonio, el

trimonio no es un mero conglomerado de diversos elementos bíblicos o culturales, sino que tiene una propia estructura, que forma parte del culto que la Iglesia, unida a Cristo, celebra en honor del Padre, para manifestar la acción del Espíritu en medio de los hombres.

La liturgia de los sacramentos es el medio a través del cual la Iglesia percibe que es la esposa de Cristo, que forma con él un mismo cuerpo, que participa de su misma vida divina, que recibe en sus miembros la fuerza de su gracia, que es amada por el Padre con el mismo amor con que Dios ama a su propio Hijo, que es purificada y santificada por el Espíritu que brota del Padre y del Hijo. A través de la liturgia sacramental, la Iglesia cumple su misión de santificar a cuantos están llamados a formar parte del Reino de Jesús y de ofrecer al Padre el verdadero culto que a Dios agrada, que es el amor de su propio Hijo, entregado a la muerte por obediencia al Padre para poder reunir el Pueblo de Dios.

A través de la liturgia cristiana del matrimonio, el Padre manifiesta su amor a los esposos, miembros del cuerpo de Cristo, y la Iglesia ofrece al Padre aquello que más le agrada, el amor de su Hijo, que se revela y manifiesta en el amor que los nuevos esposos sienten entre sí. En cuanto sacramento, la celebración cristiana del matrimonio es obra del Dios trinitario, del Padre que crea y abraza con su amor todas las cosas, del Hijo que se entrega por amor a su esposa la Iglesia, del Espíritu que santifica a los hijos de la Iglesia y les une en el amor.

A la luz del significado sacramental del matrimonio, el misterio trinitario se manifiesta y revela en la liturgia matrimonial con acentos particulares, que ponen de relieve la riqueza de una acción eclesial en la que se hacen presentes las tres divinas personas. La unión de los esposos se configura como signo de la unión de Cristo con la Iglesia y como obra que realiza el Espíritu divino, enviado del Padre y del Hijo, para enriquecer con sus dones a la Iglesia. El amor de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo se manifiesta de manera especial sobre los esposos cristianos, que se unen movidos por el amor y por el deseo de servir a Dios y a la Iglesia en el ejercicio de las virtudes conyugales y familiares. La liturgia matrimonial debe expresar adecuadamente esta inserción del matrimonio cristiano en el misterio trinitario [11].

beso nupcial, el banquete y la copa comun y el rito de la bendición de la cámara nupcial (o c., 28-33) Sobre este tema, cf MOLIN, J B , «Symboles, rites et textes du mariage au Moyen Âge Latin», en FARNEDI, G (ed.), *La celebrazione cristiana* , o.c , 107-127; RITZER, K., *Le mariage dans les Églises chrétiennes Du I^e au XIe siècle* (Paris 1970)

[11] D Borobio analiza esta dimensión trinitaria del matrimonio cristiano y saca de ella algunas consecuencias morales y espirituales, en *La celebración en la Iglesia* 2, o.c., 572-575 Ver también TRIACCA, A. M , «Linee teologico-liturgiche in vista di una

El matrimonio en la antigua liturgia occidental

Hemos hablado en el capítulo 8 de las formas y costumbres seguidas en tiempos del Imperio romano para la celebración del matrimonio, así como de los ritos que la liturgia cristiana asume de las prácticas paganas en uso. A comienzos del siglo VII, san Isidoro enumera algunos de los ritos que formaban parte de la liturgia matrimonial en España [12]. A través del *Liber ordinum* y otros manuscritos, conocemos los ritos matrimoniales que se celebraban en España en el siglo XI [13].

Estos comenzaban con la bendición de la habitación y del lecho nupcial, que tenía lugar la víspera de las bodas y que es una práctica de origen antiguo, seguida también por la liturgia galicana. El día de la boda se celebraba a la puerta del templo el rito de las arras, practicado ya en la época hispano-romana [14]. Al final de la misa, tenía

rinnovata celebrazione del matrimonio», *RL* 5 (1992), 599-634, MARTINEZ PEQUE, M., *Lo Spirito Santo e il matrimonio*, o.c., 101-140 (ambos autores se fijan especialmente en la dimensión pneumatológica de la liturgia matrimonial).

El *Catecismo de la Iglesia Católica* hace hermosas reflexiones sobre «La liturgia, obra de la Santísima Trinidad», destacando la acción del Espíritu Santo en la liturgia (n.1077-1112).

[12] San Isidoro se refiere a la tradición de los esponsales, acto previo a la celebración del matrimonio, que consistía en la entrega a la esposa del anillo y de las «tabulae dotales», que servían de garantía para la dotación de la esposa y de las bodas o «nuptiae» La esposa es presentada al esposo por la «pronuba», que unía las manos de ambos El sacerdote bendecía a los esposos y el diácono hacía la velación de la esposa y unía a los esposos con un lazo bicolor; *De eccles off.*, 2,18,1s PL 83, 804s (ver nota 9 del c.8) Cf CARPIN, A., «Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale. Da Isidoro di Siviglia a Tommasso d'Aquino», *Studio Domenicano* (Bologna 1991), 29-46.

[13] Según D Borobio, en la liturgia matrimonial hispana hay una tendencia a juntar los ritos de los esponsales con los de la celebración del matrimonio En lo fundamental, existe uniformidad entre los diversos formularios La antigua liturgia hispánica presenta notables diferencias de estructura en relación con la liturgia romana Borobio se refiere a los textos litúrgicos contenidos en el *Liber ordinum*, publicado por M. Ferotin (manuscrito del año 1039, procedente del monasterio de Silos), en el *Antifonario visigótico-mozárabe* de la catedral de León, en el *Sacramentario de Vich* y en el *Liber Comicus* (o c., 45-55).

Cf BROU, L -VIVES, J., *Antifonario visigótico-mozárabe de la catedral de León* (Barcelona-Madrid 1859), 454-455, FEROTIN, M., *Le «liber ordinum» en usage dans l'Église wisigothique et Mozarabe d'Espagne* (París 1904); OLIVAR, A., *Sacramentario de Vich* (Barcelona-Madrid 1953), 208-215, PEREZ DE URBEL, J -GONZALEZ RUIZ, A., *Liber Comicus* (Barcelona-Madrid 1955), 537-540; PINELL, J., «La liturgia nupcial en el antiguo rito hispanico», en FARNEDI, G (ed.), *La celebrazione cristiana* , o c, 87-105

[14] Sobre el anillo de la novia, ver c 8, nota 5. Según Borobio, la «Lex wisigothorum» menciona los anillos como regalo arral. El rito consistía en la bendición de los anillos y en la recitación de plegarias, rememorando las grandezas de las parejas bíblicas y pidiendo la unidad, la prosperidad y la fecundidad para los nuevos esposos Terminaba con el «osculum pacis», como signo del compromiso conyugal San Isidoro habla del sentido de los anillos, como signo de la unidad en la fe y el amor, *De eccl off.* 2,20,8 (o.c., 56-57) Cf GAUDEMET, J., *Le mariage en Occident*, o.c., 227-228.

lugar la ceremonia nupcial propiamente dicha o bendición de los esposos. El sacerdote imponía un doble velo a los esposos (el segundo, de color blanco y rojo) y pronunciaba sobre ellos el prefacio y otras oraciones de bendición, dirigidas primero a la esposa y finalmente a ambos esposos. Por último, el sacerdote daba la bendición solemne a los esposos y se pasaba al rito de la entrega de la esposa al esposo, o «traditio puellae» [15].

En los siglos XIII-XVI, se producen en los rituales hispanos del matrimonio ciertos cambios, debidos tanto a la influencia de la liturgia galicano-romana como al desarrollo interno de la propia liturgia hispana [16]. Se presta especial atención a las proclamas públicas y al interrogatorio que se hace directamente a los novios para garantizar las condiciones de validez del matrimonio. Los ritos de los esponsales han pasado a formar parte de la ceremonia nupcial. Permanecen, como ritos más importantes, la fórmula para el consentimiento matrimonial, la bendición de arras y anillos, la misa nupcial y la bendición de los esposos [17]. Los rituales presentan algunas variaciones [18].

[15] Este último rito deriva del antiguo uso de la «traditio puellae», que realizaba la «pronuba», segun la costumbre romana. San Isidoro habla también de una «traditio» realizada por la «pronuba» En el antiguo rito hispano, es el sacerdote quien se encarga de hacer este rito, al tiempo que exhorta a los nuevos esposos a no consumar el matrimonio en la primera noche. Esta advertencia responde a una costumbre seguida en la Iglesia oriental de abstenerse del uso del matrimonio en las «tres primeras noches», llamadas las noches de Tobías. Según D Borobio, el rito de la entrega de la esposa permanece en España hasta el siglo XV (o.c., 57-59)

[16] Borobio cita como rituales más importantes de este período el *Visigodo-mozárabe*, el *Manual toledano* (de finales del siglo XV, recogido en el Apéndice del Ritual Romano de Paulo V), el *Manual hispalense* (segunda mitad del siglo XIV), el *Ritual tarraconense* y el *Manual valentino* (o c., 60-61) Cf GARCIA, I., «El Manual toledano para la administración de sacramentos a través de los siglos XIV-XV», *Salmanticensis* 2 (1958), 359-373), FRANQUESA, D A M , «El Ritual Tarraconense», *Liturgica* 2 (Montserrat 1958), 266-276); FREISEN, J , *Die Eheschliesungsrecht in Spanien und Irland und Skandinavien* I (Paderborn 1918), 107-122

[17] Desaparece el oficio de bendición de la cámara y el lecho conyugal. La ceremonia comienza a la entrada del templo La fórmula de consentimiento, que varía en los diversos rituales, gana en importancia El sacerdote rubrica el consentimiento de los esposos con sus palabras «Y yo, de parte de Dios todopoderoso, y de los bienaventurados apóstoles san Pedro y san Pablo, y de la santa madre Iglesia, os desposo y este sacramento entre vosotros confirmo, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». La bendición de arras y anillos se desdobla en dos Posteriormente, el sacerdote conduce a los esposos hacia el altar, recitando algunas oraciones En la misa, los contrayentes hacen la presentación de las ofrendas, que consiste en dos panes, o en pan, vino y dos velas Después del Padrenuestro, se procede a la velación y bendición de los esposos El sacerdote da la comunión a los esposos, si lo desean El rito de la «traditio puellae» queda reducido a las palabras que al final de la misa pronuncia el sacerdote: «Compañera os doy y no sierva; amadla como Cristo ama a su Iglesia» (ib , 62-67).

[18] Unos rituales proponen la misa del Espíritu Santo, otros la de la Trinidad. El Manual hispalense habla de los «pregones» en la Iglesia, para tener conocimiento de los impedimentos matrimoniales. El Ritual tarraconense sitúa esta investigación y el

Según el ritual romano de Pío V, la celebración del matrimonio tenía lugar por lo común en el templo e iba seguida de la celebración de la eucaristía [19]. Contiene normas pastorales y litúrgicas para los párrocos encargados de celebrar el sacramento [20]. El ritual de Pío V se impone prácticamente en toda la Iglesia latina y perdura hasta los tiempos del Concilio Vaticano II [21]. En los veinte años anteriores al concilio, se realizan las traducciones del Ritual Romano a las lenguas vernáculas y se lleva a cabo en muchos países la elaboración de rituales nacionales, a base de los rituales diocesanos en uso [22].

consentimiento de los novios en los esponsales, que pueden hacerse en el templo o en casa (ib , 62-65)

[19] El «Ritual romano de los sacramentos», publicado por Pío V en 1614, contribuirá a mantener la uniformidad ritual en toda la Iglesia latina, a pesar de que el concilio de Trento recomienda vivamente que se conserven las costumbres y ceremonias laudables que están vigentes (ses. 24, Decr *De reformatione* c 1; citado en SC 77).

El Ritual Romano es en su conjunto mucho más escueto que los anteriores hispanos En comparación con la antigua liturgia romana, este ritual recoge algunos ritos incorporados al final de la Edad Media, como la expresión del consentimiento y la bendición del anillo, que primero tienen lugar a la puerta de la Iglesia y posteriormente se celebra dentro del templo, cf GY, P M., a c , 126.

Fuera de Roma, en los países francos, vemos nacer, en los siglos IX-XII, los ritos que componen el Ritual Romano. Ritzer distingue dos etapas principales En los siglos IX y X, el sacerdote pasa a ocuparse de las formalidades civiles del matrimonio El Ritual Romano de 1614 codifica lo esencial del Ordo medieval de los «sponsalia» ante la Iglesia, cf JOUNEL, P , a c., 48-49

[20] Estas normas aparecen en el cap 1 del título VII del Ritual Entre otras cosas, piden que se hagan las proclamas en tres días de fiesta sucesivos, que la bendición de los esposos tenga lugar en el templo y que se amoneste a los novios para que se confiesen antes de celebrar el matrimonio. Prohíben la celebración de las nupcias en los tiempos litúrgicos de Adviento, Navidad y Cuaresma Cf BOROBIO, D , o.c , 68-70

[21] En vísperas del Vaticano II, la celebración del matrimonio se desarrollaba en la generalidad de las iglesias occidentales, siguiendo el Ritual Romano, de la siguiente manera el matrimonio se celebraba normalmente en el templo, salvo que se tratara de un matrimonio mixto El sacerdote comenzaba la ceremonia haciendo las preguntas sobre el consentimiento a los contrayentes, que respondían simplemente «volo» (quiero) Luego, les invitaba a unir sus manos y les decía: «Ego coniungo vos in matrimonium» (yo os uno en matrimonio). Bendecía el anillo nupcial de la esposa y ésta lo recibía de manos del esposo (el ritual no habla de la imposición del anillo al esposo ni de las arras) Seguía luego la misa, y a continuacion del Padrenuestro (suprimido el embolismo «Libera me»), el sacerdote recitaba la bendición de la esposa Cf GY, P -M a c , 124-125

[22] Gy destaca las cualidades del ritual aleman de 1950, que tuvo gran influencia en los rituales publicados posteriormente Este ritual preveía ya la celebración del consentimiento matrimonial después de la liturgia de la Palabra, pero esto no fue aprobado (ib , 125-127). Como un ejemplo de los esfuerzos pastorales anteriores al Vaticano II por renovar la celebración del sacramento del matrimonio, ver el número monográfico de la revista *MD* 50 (1957), sobre «Le Mariage» «Principes liturgiques et doctrinaux» y «Orientations pastorales», donde colaboran H Jenny, P Jounel, I -H Dalmais, A.-M Roguet, G. Fransen, J Rosset, J. Guihéneuf, A Gurgand y J Gelineau. Cf. GELINEAU, J , «La célébration liturgique du mariage», *MD* 50 (1957), 130-152.

El ritual del matrimonio en la reforma del Vaticano II

La constitución conciliar sobre la Liturgia manda que se revise y enriquezca el «rito de la celebración del matrimonio que se encuentra en el Ritual Romano, para que se exprese la gracia del sacramento y se inculquen los deberes de los cónyuges con mayor claridad» [23]. El nuevo Ritual Romano, que pone en práctica las normas de la constitución conciliar, es promulgado el 19 de marzo de 1969 [24]. Al cumplirse los 21 años de la publicación de este Ritual, el 19 de marzo de 1990, la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los sacramentos aprueba una segunda edición típica de dicho Ritual, que se presenta con notables mejoras respecto a la primera [25].

[23] SC 77 En el siguiente número, la constitucion recoge el deseo expresado por el concilio de Trento de que se conserven «otras costumbres y ceremonias loables en la celebración del sacramento del matrimonio», allí donde existan Esta llamada a enriquecer el ritual del matrimonio con las tradiciones locales se apoya, según Gy, en el desarrollo de la espiritualidad y de la teología modernas sobre el matrimonio (o c , 126)

La constitucion liturgíca del Vaticano II deja a la autoridad eclesiastica territorial la facultad de elaborar un rito propio, respetando la ley de que «el sacerdote pida y reciba el consentimiento de los contrayentes» (SC 77) Manda tambien que se celebre el matrimonio «dentro de la misa, después de la lectura del evangelio y de la homilia, antes de la oracion de los fieles (en el caso de que se celebre sin misa, deben hacerse las lecturas de la misa por los esposos y ha de darse la bendicion nupcial) En cuanto a la «oratio super sponsam» (bendición), desea que se revise, de forma que atienda por igual a los deberes de ambos esposos (SC 78)

[24] Cf *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, editio typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1969

Sobre la edición típica del Ritual latino y los Rituales particulares derivados de él, cf MAZZARELLO, S , «De novo ordine celebrandi matrimonium», *EL* 83 (1969), 251-277, RICHTER, K , «La celebracion litúrgica del matrimonio», *Concilium* 87 (1973), 75-91, SUSTAETA, J M , «El nuevo Ritual del matrimonio», *Phase* 57 (1970), 251-266, USEROS, M , *Nuevo Ritual y pastoral de la celebración del matrimonio* (Madrid 1969), SCHMIDT, H , «Rituel et sacramentalite du mariage chretien», *QL* 56 (1975), 3-39, VV AA (P -M Gy, A Duval, N Le Bousse, R Mouret y M Gaudillière), «Le rituel du mariage», *MD* 99 (1969), VV AA , *Il matrimonio cristiano Studi biblici, teologici e pastorali Il nuovo Rituale* (Torino-Leumann 1978), se recogen las colaboraciones de *RiLi* 63/4 (1975), juntamente con estudios nuevos

[25] Cf *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP VI editum, Joannis Pauli PP II cura recognitum*, editio typica altera, Typis polyglottis Vaticanis, 1991 Puede verse, en *Notitiae* 287 (1990) Esta nueva edición tipica, además de atender al deseo de revisar y perfeccionar la primera edicion después de un periodo de 20 años, obedece a la necesidad de adaptarla al nuevo Código de Derecho Canonico, promulgado en el año 1983

Sobre la nueva edición típica del «Ordo celebrandi matrimonium», promulgada por decreto del 19 de marzo de 1990, cf BOROBIO, D , *Inculturación del matrimonio*, o c., 159-198, FARNES, P , «La nueva edición típica del Ritual del matrimonio», *OrHo* 10 (1990), 307-318, LOPEZ, J , «La II edición tipica de los rituales del orden y del matrimonio», en *PLit* 199-200 (1990), 10-23, MONTAN, A , «Il rapporto tra liturgia e disposizioni canoniche alla luce della "editio typica altera"», *RiLi* 5 (1992), 705-718, RODRI-

La confección de los rituales particulares, que han de seguirse en la práctica litúrgica de las iglesias particulares, queda a la competencia de las Conferencias Episcopales que, según el Concilio Vaticano II y las mismas indicaciones del Ritual romano latino, han de adaptar el Ritual Romano a las costumbres y necesidades de las propias regiones [26]. De acuerdo con la modalidad adoptada con carácter general para la confección de los rituales de sacramentos en la reforma conciliar, el Ritual del matrimonio, tanto en las dos ediciones latinas típicas como en las traducciones y versiones particulares, va acompañado de un largo capítulo de «praenotanda», en el que se recogen las orientaciones doctrinales y pastorales que han de tenerse en cuenta para la adecuada aplicación del Ritual [27].

Los «Prenotandos» de la edición típica de 1991 amplían notablemente los de la primera edición [28]. La parte doctrinal aparece en ella

GUEZ, J M , «Nueva edición del Ritual del Matrimonio Teología y Pastoral», *Phase* 187 (1992), 13-26, VV AA , «Ordo celebrandi matrimonium Editio typica altera», *RiLi* 5 (1992), 7-126 (número monográfico, en el que colaboran A M Triacca, R Cecolin, E Lodi, M Lessi-Ariosto, G F Fregni y A Montan)

En adelante, nos referiremos a las dos ediciones del «Ordo celebrandi matrimonium» con las siglas OCM I y OCM II

[26] La constitución conciliar SC da normas al respecto (n 37-40, 63b) y el *Rituale Romanum* lo recuerda en sus dos ediciones (OCM I, 12-18, OCM II, 39-44) Estas medidas quieren favorecer la adaptación de la liturgia católica a las legítimas tradiciones e idiosincrasia de los distintos pueblos, teniendo en cuenta que a traves de la liturgia se expresa la comunidad creyente La Iglesia trata de salvaguardar la unidad del rito romano en lo sustancial y la pureza de la fe, pero desea que los Rituales particulares reflejen el «genio de cada pueblo», a la vez que contienen un «autentico y verdadero espíritu litúrgico» (SC 37 y 40) Cf CARDINALI, B , «Il rito del matrimonio nel processo delle culture», en VV AA , *Il matrimonio cristiano*, o c , 185-225, VV AA. (D Borobio, M J -B Allard, C F Fernandez, L Mpongo, P Puthanangady, S Maggiani), «Adattamento e inculturazione della liturgia (Rito del matrimonio)», *RiLi* 2-3 (1985)

El Ritual castellano del matrimonio apareció en febrero de 1971, una vez que fue aprobado por el Episcopado español y confirmado por la Sagrada Congregación para el Culto Divino En la actualidad se prepara la traducción del OCM de 1991 y la acomodacion del Ritual castellano a la segunda edicion tipica

[27] El OCM II dice expresamente que han de recogerse los «Prenotandos» en las ediciones particulares de los Rituales (n 42) Los criterios que tiene en cuenta en sus principios el nuevo «Ordo», para la confeccion de los rituales particulares, tienden a ampliar las normas dadas por el Concilio Vaticano II En el OCM I, se dice que los formularios «pueden adaptarse o, si es necesario, completarse» (n 13) En el OCM II, se alude a la posibilidad de omitir o sustituir algunos ritos complementarios, a la vez que se advierte que se ha de actuar con prudencia («sedulo et prudenter») en la adaptacion de los ritos (n 41)

[28] En el OCM I los «Prenotandos» ocupaban los primeros 18 números, mientras que en el OCM II ocupan los primeros 44 Los «Prenotandos» de la edición de 1991 introducen un capítulo nuevo sobre «los oficios y ministerios» en la celebracion del matrimonio Se dividen en cuatro capítulos el primero sobre la dignidad del sacramento del matrimonio (n 1-11), el segundo sobre los oficios y ministerios (n 12-27), el tercero sobre la celebración del matrimonio (n 28-38) y el cuarto sobre las adaptaciones de las Conferencias Episcopales (n 39-44)

más desarrollada y enriquecida que en la primera [29]. Se presta también en ellos una atención más detallada a los aspectos prácticos, relacionados con la preparación y celebración del matrimonio [30]. La parte dedicada a las orientaciones para la celebración del matrimonio se fija en las exigencias de una cuidada preparación de la celebración litúrgica del matrimonio y en los criterios para elegir, dentro de las diversas modalidades litúrgicas, aquellas que sean más conformes con la realidad pastoral [31]. Los principales elementos que deben sobresalir en la celebración del matrimonio son la liturgia de la palabra, el consentimiento de los contrayentes, la bendición de los esposos y la comunión eucarística [32].

[29] De forma muy concisa y vibrante, se hace una presentación del matrimonio, a la luz de la historia de la salvación, exponiendo los distintos aspectos antropológicos, bíblicos, teológicos, morales y espirituales del matrimonio (n 1-11) Se destacan en ella las alusiones a la alianza de Cristo con la Iglesia y a la acción del Espíritu Santo, fuente de la caridad, de la que brota el amor indiviso y la mutua donación de los esposos.

[30] En la edición de 1969, se alude a estos aspectos de forma rápida en un solo número de los «Prenotandos» (n.5) La segunda parte de los «Prenotandos» de la edición de 1991 se fija en los deberes que tienen los contrayentes, los ministros y toda la comunidad en el campo de la catequesis, formación y preparación a la celebración del matrimonio Recoge la doctrina de la Exh Ap de Juan Pablo II *Familiaris consortio* (a 1981) y las normas establecidas en el nuevo CIC (a 1984).

La edición de 1991 recoge en el n 16 la afirmación, que ya se hacía en el n.8 de la edición de 1969, de que «el sacramento del matrimonio supone y exige la fe» (el texto del Ritual añadía, a la afirmación que se hace en el n 59 de la SC de que el sacramento supone la fe, la de que la exige, «atque expostulat») El OCM II contempla el caso de que los novios rechacen de forma «abierta y explícita» («aperte et expresse») lo que la Iglesia quiere realizar en la celebración cristiana del matrimonio En tales circunstancias, considera que no es lícito admitirles a la celebración, y, si debe tomarse esta amarga decisión, ha de hacerse de forma que los interesados comprendan que no es la Iglesia, sino los propios contrayentes quienes impiden dicha celebración (n 21; cf FC, 68).

El OCM II pide que los novios reciban los sacramentos de la confirmación, de la penitencia y de la eucaristía, siempre que pueda hacerse sin grave incomodidad (en el caso de la confirmación) o sea necesario (en el caso de la penitencia) (n 18)

[31] La tercera parte del OCM II es también más extensa que la del OCM I, que dedica a los mismos temas sólo cuatro números (n 8-11) El OCM II considera que la celebración del matrimonio con asistencia de los fieles refleja mejor la índole comunitaria del sacramento y puede contribuir a la edificación del pueblo; por lo que aconseja que, teniendo en cuenta las costumbres y la oportunidad, se celebren al mismo tiempo varios matrimonios o se celebren en la misa dominical (n.28)

El OCM II recomienda que se invite a los novios y acompañantes, cuando sea oportuno, elegir las lecturas y los diversos formularios que el ritual ofrece para el desarrollo de la celebración (n 29), que se atienda a la oportunidad litúrgica de los textos y de los cantos y a la debida decoración del templo, teniendo en cuenta el carácter festivo de la celebración y evitando discriminaciones sociales (n.30-31) Se prohíbe la celebración del matrimonio el viernes y el sábado santo (n 32)

[32] Es interesante este número del OCM II, que destaca el sentido de los «principales elementos» de la celebración del matrimonio (n 35).

El nuevo Ritual Romano concede especial relieve a la liturgia de la Palabra, ofreciendo variedad de lecturas y textos bíblicos. De esta forma, como indicábamos al comienzo del capítulo, la celebración del matrimonio se sitúa en un contexto de fe y de gracia, en la fuente misma de donde brota el sentido sagrado de la unión matrimonial [33]. Otra importante característica del Ritual Romano es que sitúa la celebración del matrimonio de modo preferente en el contexto de la liturgia eucarística, acogiendo así la tendencia de la tradición occidental a unir la celebración del matrimonio a la misa [34].

El nuevo Ordo se ocupa también de revisar los ritos propios de la celebración del matrimonio. El acto al que da mayor importancia es el del consentimiento de los esposos, que en la tradición occidental constituye el elemento esencial de la celebración sacramental [35].

[33] La constitución SC dice: «En las celebraciones sagradas debe establecerse una lectura de la Sagrada Escritura más abundante, mas variada y más apropiada», n.35 En el Ritual vigente, la liturgia de la Palabra precede a la celebracion del matrimonio, de forma que pueda servir de preparación para una mejor captación del sentido de dicha celebración

El OCM I va acompañado de un «leccionario», en el que se recogen diversas lecturas del Antiguo Testamento, de las Cartas apostólicas y del Evangelio, así como salmos responsoriales y versículos, con el fin de que puedan ser elegidos en la celebracion del matrimonio los textos que parezcan más apropiados, según las circunstancias El Ritual castellano, dice Borobio, no adapta ni aporta prácticamente nada en este punto, limitándose a traducir las lecturas que propone el leccionario de la edición típica (o.c., 140)

El OCM II amplía el leccionario de la primera edición típica, en cuanto a las dos primeras lecturas (sin cambiar las lecturas evangélicas), y da preferencia a algunos textos más enmarcados en el significado sacramental del matrimonio (n 179-222) Cf CECOLIN, R., a c.

[34] El OCM I interpreta con amplitud la indicación que hace el Vaticano II en este sentido (ver nota 23) El OCM II manda que el matrimonio se celebre como costumbre en la misa, pero debe mirarse a las necesidades pastorales y al grado de participación de la comunidad o de los contrayentes, en orden a proponerles la celebracion dentro o fuera de misa (n 29)

Tratándose de matrimonios de catolicos con bautizados no católicos o no bautizados, se han de tener en cuenta las normas de la Iglesia en este punto (n 22) En principio, en estos casos se ha de seguir el rito de celebración «fuera de la misa», salvo en determinadas circunstancias en que puede hacerse, con el consentimiento del Ordinario, dentro de la misa (n.36). Por lo que se refiere a la participación de la parte bautizada no católica en la comunión eucaristica, el CIC (c 844,3) y el Directorio Ecuménico (n 130-131) sólo lo permiten en determinadas condiciones, cf BOROBIO, D, o c, 184-185

Para la celebración del matrimonio, se elige ordinariamente el texto de la misa «pro sponsis» Si las normas litúrgicas generales no lo permiten, por la solemnidad del día, se ha de elegir la misa que corresponda, con sus lecturas, manteniendo la bendición nupcial y, si parece oportuno, la bendición final de la misa Cabe la posibilidad, si así lo aconseja el sentido pastoral, de elegir en estos casos una lectura propia de la celebración del matrimonio (n.34)

[35] El Concilio dice que ha de ser el sacerdote quien pide y recibe el consentimiento de los esposos (ver nota 23) Según el CIC vigente, el matrimonio puede celebrarse

La segunda edición típica del Ordo aporta elementos nuevos a la fórmula con la que el sacerdote o quien preside la celebración recibe el consentimiento de los esposos [36]. El consentimiento va precedido de un breve interrogatorio, en el que se pregunta a los contrayentes sobre los más importantes requisitos para la validez de dicho consentimiento [37]. Los contrayentes pueden expresar su consentimiento con fórmulas distintas y la liturgia invita a la comunidad acompa-

válidamente también ante un diácono debidamente delegado y dos testigos (c.1108). El OCM II recoge estas últimas disposiciones del derecho eclesiástico, considerando también función del diácono, que tenga la debida facultad, presidir la celebración del matrimonio, aunque se ha de omitir en este caso la bendición nupcial (n.24) En caso de que no haya sacerdotes ni diáconos, el CIC permite además al Ordinario del lugar otorgar a seglares o cristianos no ordenados la delegación para presidir la celebración del matrimonio, contando con el acuerdo de la Conferencia Episcopal y la licencia de la Santa Sede (c.1108,2) Así lo recoge el OCM II, en el n 25 El OCM II presenta ya el rito para celebrar el matrimonio «coram assistente laico» (P.III) La bendición nupcial sigue en este caso un formulario particular en el que las diversas plegarias, dirigidas al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, se inician con las palabras «benedictus Deus» y el pueblo responde al final de cada plegaria con las mismas palabras (n.139-140)

El nuevo Ordo destaca el papel de los contrayentes, por encima de la función de quien preside la celebración en nombre de la Iglesia. La fórmula del clásico Ritual Romano, según la cual el sacerdote ratificaba en primera persona el compromiso de los contrayentes y daba con sus palabras valor sagrado a dicho compromiso (ver notas 17 y 21), queda en el nuevo Ordo sustituida por una fórmula de bendición y confirmación del consentimiento, que termina con las palabras evangélicas «lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre». La fuerza del consentimiento recae por tanto en el consentimiento mismo y en la voluntad de quienes lo expresan Cf DUVAL, A , «La formule "Ego vos in matrimonium conjungo" au concile de Trente», *MD* 99 (1969), 144-153

36 El OCM II añade a la fórmula contenida en el OCM I una fórmula nueva, que coincide con ella en lo sustancial Ambas fórmulas piden al Señor que confirme el consentimiento que los esposos acaban de manifestar ante la Iglesia. Las dos piden también que Dios bendiga a los esposos (la primera) o su consentimiento (la segunda, que añade, «in Christo»). Ambas terminan con las palabras evangélicas, que ya recogía el anterior Ritual Romano: «Quod Deus coniungit, homo non separet», si bien, en la segunda fórmula, el significado de esta frase va conectado con el sentido del texto que le precede Esta segunda fórmula añade, en la invocación a Dios, una alusión a los antiguos patriarcas y a los primeros padres, inspirándose en las antiguas fórmulas de bendición de los esposos.

El Ritual castellano vigente ofrece una versión libre de la fórmula propuesta por el OCM I, en la que se omite la invocación de la bendición divina sobre los esposos y se hace, en cambio, una alusión al Señor, «que hizo nacer en vosotros el amor» (n 95) Según Borobio, la omisión no tiene fácil justificación, mientras que la añadidura parece oportuna (o.c , 147)

37 Las preguntas se refieren a la libertad y voluntariedad de los contrayentes, al amor y respeto que desean otorgarse el uno al otro durante toda la vida y al propósito de recibir con amor a los hijos y de educarlos cristianamente Las preguntas no tienen tanto la finalidad de escrutar las intenciones de los contrayentes, que se suponen ya expresadas y conocidas a través de los tramites previos exigidos por el derecho para la celebración del matrimonio, cuanto la de hacer constar a la comunidad la voluntad de los contrayentes de «casarse en el Señor».

ñante a que se una a los esposos en tan solemne acto, con palabras o cantos de aclamación [38].

El nuevo Ordo recoge el rito de la bendición y entrega de los anillos, de origen antiguo y muy extendido en la Iglesia occidental [39]. El rito de la bendición y entrega de las arras, conservado en algunas tradiciones hispanas pero poco difundido en Occidente, no aparece en el Ritual latino. El Ritual castellano lo recoge, dejando en libertad su uso, habida cuenta de que no se trata de una tradición generalizada ni que tenga especial importancia en el significado de la celebración matrimonial [40].

[38] El acto del consentimiento, que tiene una evidente proyección social y eclesial, puede terminar, según el Ritual castellano, con la respuesta de la asamblea en forma de aclamación, expresada con palabras o con algún cántico. Las palabras del Ritual castellano son «bendito sea Dios, que los ha unido» (n.96). El OCM I no contemplaba esta aclamación. El OCM II repara en la conveniencia de incluirla y lo hace de forma muy escueta. el sacerdote invita a los asistentes a dar gracias a Dios. «bendigamos al Señor», y todos responden «Deo gratias»

El Ordo presenta dos fórmulas de consentimiento, una declarativa y otra interrogativa (n.25). El Ritual castellano propone tres fórmulas los contrayentes pueden expresar su consentimiento directamente, o contestando a la pregunta que se hacen uno al otro los novios, o bien, respondiendo a la pregunta que el sacerdote hace a cada uno de los novios (n 94).

En las «Orientaciones doctrinales y pastorales» de este ritual, se alude a la costumbre de que los contrayentes unan sus manos, que tenía lugar en el rito anterior en el momento de la ratificación del consentimiento, el Ritual castellano desea revalorizarlo, haciendo que coincida con la expresión del consentimiento (n 49 y 94).

[39] La bendición de los anillos que hace el sacerdote y la entrega de los mismos que se hacen entre sí los contrayentes, son «señal de amor y de fidelidad», que los contrayentes realizan invocando la ayuda divina, según dice el texto del Ritual castellano y se explica en las «Orientaciones» previas del mismo (n 52 y 97)

Como hemos visto en páginas anteriores, la tradición del anillo o de los anillos presenta modalidades diversas En la antiguedad romana, era la prometida quien recibía el anillo de parte de su novio como prenda del compromiso contraído en los esponsales o antes de la realización de las bodas. San Isidoro se refiere a la bendición de los dos anillos El Ritual de Pío V habla sólo del anillo que el esposo impone a la esposa Posteriormente, se introduce la práctica de los dos anillos, que forma parte de la celebración de los esponsales o bien de la misma boda El nuevo Ordo asume esta última práctica, que encaja perfectamente con la actual mentalidad de la cultura occidental y con la igualdad que en ella tiene el compromiso de fidelidad de la pareja En la tradición oriental, la bendición e imposición de los anillos forma parte del «oficio de esponsales», que en la practica va unido al de bodas o de «coronación de los esposos» Ver c 8, notas 4 y 5; c 12, nota 20, y c 13, notas 12 y 14

[40] La costumbre de las arras (trece monedas) no es uniforme en la tradición occidental En algunos antiguos rituales catalanes y levantinos, las arras son simplemente los anillos. El ritual propone para la bendición de las arras una fórmula extraída del antiguo Ritual Romano El significado de las arras, según se deduce de las palabras que el Ritual castellano pone en boca del esposo, en el momento de entregarlas a la esposa, va relacionado con los bienes espirituales y materiales que los esposos se disponen a compartir (n.53 y 98 del Ritual castellano).

Entre los elementos principales de la celebración del matrimonio está la bendición de los esposos, definida por el OCM II como «oración venerable, en la que se invoca la bendición de Dios sobre el esposo y la esposa» [41]. En la liturgia occidental, esta bendición ha estado incorporada a la misa nupcial, como una añadidura introducida a continuación de la oración dominical [42]. El nuevo Ordo presenta tres distintos formularios para la «bendición nupcial» [43]. El Ordo de 1991 mejora el contenido y la estructura de los tres formularios [44].

[41] OCM II, n.35. La bendicion de los esposos es el elemento más antiguo y original de la liturgia cristiana del matrimonio Tiene también fuerte arraigo en la tradición de la Iglesia oriental (ver «La celebración del matrimonio en la Iglesia ortodoxa», en el c 12). Este rito conecta con la tradición antiquísima y muy extendida en Occidente de la imposicion del velo sobre la esposa o sobre ambos esposos, que va acompañada de diversas oraciones de bendición de los esposos

El OCM I, siguiendo el mandato del Vaticano II, trata de dar a los textos oracionales antiguos, centrados en la «oratio super sponsam», una orientación que tenga en cuenta la participación de ambos esposos en los bienes matrimoniales, si bien sigue considerando que esta oración va dirigida sólo a la esposa (n 6).

Según el OCM II, la bendición nupcial se dirige a ambos esposos (n 35 y 74) Esto no constituye en rigor una novedad, sino que viene a recuperar el sentido que tenía esta bendición tanto en la tradición occidental hispánica como en la oriental En el Ritual de Pío V, la oración de velación aparece ya como una «oratio super sponsam» Ver nota 21 de este capítulo, título sobre «El matrimonio es bendecido por Dios», del c 8 y nota 38 del c 7 Cf Borobio, D , o c , 153 y 196, Lodi, E , «La benedizione nuziale Sua valenza teologico-liturgica», *RiLi* 5 (1992), 659-691

[42] En la mayoría de las liturgias, la bendición nupcial va colocada ya desde la antigüedad a continuación del Padrenuestro. Algunos opinan hoy que debería ocupar otro lugar, en favor de una mayor unidad de la liturgia matrimonial Cf. Borobio, D., o c., 153

El OCM II quiere revalorizar este rito y advierte que no debe omitirse nunca (n 72) Si la celebración del matrimonio tiene lugar fuera de la misa, la bendicion nupcial ocupa en el Ordo el puesto final, a continuación de la oración de los fieles y de la oración dominical y antes de la comunión, en el caso de que ésta deba administrarse (n.104-114)

[43] Ya en el OCM I aparecen los tres formularios, que el Ritual castellano de 1971 recoge traducidos en los n 104, 232 y 233. El OCM II introduce oportunas novedades en la formula litúrgica de la bendición nupcial. En primer lugar, en la exhortación inicial, el sacerdote pide a la comunidad que ore para que Dios derrame la bendición de su gracia sobre los nuevos esposos y no sólo sobre la esposa (n 73) La oración que figura en el texto de la misa consta de una triple invocación y de una triple plegaria y termina pidiendo por los dos esposos (n.74). La triple oracion atiende primero a ambos esposos, luego a la esposa y en tercer lugar al esposo

En cuanto a las otras dos fórmulas alternativas, la primera hace también una triple invocación en favor de los esposos, de la esposa y del esposo (n 241), la segunda, más breve, intercede en una misma plegaria por la esposa y su consorte (n 244) Las tres van precedidas de una exhortación introductoria, a la que sigue un breve silencio, según se indica en las dos ediciones del Ordo

[44] Aparece en los tres formularios una invocación, pidiendo a Dios que envíe sobre los nuevos esposos «la gracia del Espíritu Santo, a fin de que se difunda en sus corazones tu caridad y se mantengan fieles a la alianza conyugal» (primer formulario), «derrama en sus corazones la fuerza del Espíritu Santo» (segundo formulario, n 241); « que la fuerza de tu Espíritu inflame sus corazones.. » (tercera fórmula, n.244)

La liturgia matrimonial consta además de otros muchos elementos que conforman el esquema de la liturgia sacramental o pertenecen a la liturgia de la misa, que es el contexto habitual en el que el nuevo Ordo sitúa la celebración del matrimonio. Entre estos elementos, hay que señalar el saludo inicial de quien preside la celebración, las oraciones propias de la misa «pro sponsis», el prefacio, la memoria propia del canon, la bendición final y la despedida. El nuevo Ordo presenta formularios diversos para cada una de estas partes litúrgicas, que pueden utilizarse de acuerdo con las conveniencias pastorales [45].

Conclusión

Si el sacramento del matrimonio presenta, por sus especiales características, algunas dificultades en orden a la explicación teológica de su origen y significado, hay que decir, en cambio, que ofrece grandes posibilidades en lo que se refiere a su celebración litúrgica y sacramental. La liturgia del matrimonio cuenta con los elementos necesarios para una celebración llena de expresividad y de contenido: fundamentación e inspiración bíblica, enraizamiento antropológico y cultural, carácter participativo y comunitario, contenido teológico y mistérico.

La reforma litúrgica, aplicada según los principios y mandatos del Concilio Vaticano II, ha dado pasos muy positivos en este sentido y está en el buen camino en orden a una renovación de la liturgia matrimonial. Parte en primer lugar de una concepción general de la liturgia sacramental, que recoge los frutos de una intensa labor de

En cuanto al contenido del primer formulario, la bendición nupcial comienza evocando tres datos que son decisivos para la comprensión del sacramento del matrimonio. la unión querida por Dios de la primera pareja humana, la unión de Cristo con la Iglesia significada en el matrimonio y la bendición que Dios hace del matrimonio Las plegarias que prolongan la bendición nupcial piden la gracia y la fidelidad para los esposos, el amor, la paz y las virtudes de las santas mujeres de la Biblia, para la esposa, y un corazón lleno de confianza, respeto y amor hacia su esposa, para el esposo La bendición concluye pidiendo la unidad de los esposos en la fe y en la obediencia a Dios, en la fidelidad conyugal y en la integridad de las costumbres, a fin de que puedan dar testimonio de Cristo y alcanzar la dicha de los santos.

[45] El OCM II presenta, como complemento a los ritos, seis colectas, tres oraciones de ofrendas y tres oraciones para después de la comunión, para la misa «pro sponsis» (n 223-228, 231-233, 245-247), dos nuevas fórmulas de oración para la bendición de los anillos (n 229-230), tres prefacios (n 234-236), tres «Hanc igitur» propios para la Plegaria eucarística (n.237-239), dos bendiciones nupciales, que van acompañadas, como la del texto guía, de notación musical (n.240-244), y tres bendiciones para el final de la celebración (n.248-250).

En los apéndices, se proponen dos modelos de oración de los fieles (n.251-252), un rito para la bendición de los novios (257-271) y un rito de bendición de los esposos, para celebrar dentro de la misa con motivo del aniversario de bodas (n 272-286).

renovación de la liturgia, desarrollada ya en los años anteriores al Vaticano II. El acercamiento a las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, la traducción de los textos litúrgicos a las lenguas vernáculas, la participación activa de la comunidad cristiana en las celebraciones, la valoración y utilización de la palabra de Dios en orden a alimentar la fe en el significado del sacramento, la profundización en la dimensión eclesial y social de los sacramentos y en general en los aspectos teológicos de la acción litúrgica, son pasos importantes en orden al desarrollo del sentido litúrgico de los fieles.

A través de las diversas reformas y adaptaciones litúrgicas que se han ido haciendo en los últimos años, el Ritual Romano del matrimonio se ha enriquecido considerablemente. Los elementos propios de la celebración del matrimonio quedan enmarcados dentro de una acción litúrgica unitaria, en la que cada uno de ellos tiene su propio significado y todos juntos expresan la realidad plural de la celebración matrimonial, en la que los novios manifiestan su voluntad de donación mutua y de vinculación interpersonal y celebran el misterio de su unión «en una sola carne», fruto de su amor recíproco y signo del amor con el que Cristo santifica y enriquece a la Iglesia.

Superada la histórica distinción entre ritos de esponsales y ritos de bodas, ritos que tienen lugar a las puertas del templo y que se celebran en el altar, la celebración del matrimonio se compone de todos aquellos elementos litúrgicos que tienen un significado importante en la tradición litúrgica y en la realidad antropológica y sacramental del matrimonio. Los rituales particulares pueden asumir a su vez aquellos elementos que contribuyan a acercar a la liturgia matrimonial la cultura, las tradiciones y formas de expresión de los pueblos. Saber conjugar la unidad en lo esencial, como signo de comunión eclesial, con las peculiaridades propias de la identidad cultural de los pueblos, es una forma sabia de entender la universalidad de la Iglesia [46].

La celebración del matrimonio, tal como se perfila en el actual Ordo y en las disposiciones que le acompañan, pone en el primer plano dos acciones que a lo largo de la historia litúrgica del matrimonio han tenido importancia diversa, pero que son sin duda las más relevantes, si se tiene en cuenta su origen histórico y su significado tanto antropológico como teológico. La primera de ellas es el consentimiento de los esposos, que, por derecho propio y determinación de la Iglesia, se constituye en elemento imprescindible de la celebración. La segunda es la bendición nupcial, que, si estuvo un tanto

[46] La integración de elementos cultuales propios en la común liturgia romana es una labor que debe hacerse desde una valoración crítica de las propias tradiciones, con sentido teológico y con sensibilidad litúrgica, buscando lo que es genuino y tiene consistencia a lo largo del tiempo, atendiendo al equilibrio y a la proporcionalidad de los diversos elementos que forman parte de la acción litúrgica

oscurecida en la liturgia de tiempos recientes, es el más firme eslabón de la tradición litúrgica del matrimonio [47].

La actual reforma ha logrado también una más perfecta acomodación de la celebración matrimonial a la liturgia de la eucaristía, de forma que ésta no sirva de mero complemento o adorno de la liturgia matrimonial, sino que ayude a celebrar en profundidad el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia, simbolizado en el matrimonio y manifestado en el encuentro que Cristo realiza, a través de su palabra y de su cuerpo, con cada uno de sus miembros. Con el apoyo de lecturas bíblicas y textos litúrgicos apropiados, la celebración del matrimonio dentro de la misa adquiere un significado especial y lleva a los esposos al encuentro vivo con aquel que, entregándose por amor a la Iglesia, se ofrece como modelo y alimento de quienes se entregan uno al otro por amor, para el bien de la Iglesia y de la humanidad entera.

Con todo, la liturgia cristiana es una realidad dinámica que debe estar siempre abierta a aquellas reformas y adaptaciones que puedan contribuir a mejorar el significado del sacramento, a celebrarlo con mayor dignidad y autenticidad, a acercarlo a la fe y a las formas culturales de expresión de la fe. Tampoco basta disponer de un Ritual bien concebido y compuesto. La celebración litúrgica exige preparación, selección de textos y atención a las formas de realización de los diversos actos y ritos, requiere la participación viva de la comunidad y de los contrayentes y en especial de quien preside la celebración. La celebración cristiana del matrimonio tampoco puede conformarse con la perfección externa de las formas, sino que ha de aspirar a ser una experiencia viva de fe y de gracia.

[47] La bendición nupcial ha venido ganando en importancia en las recientes acomodaciones del Ritual Romano, que pide que no se omita y desea que se haga con toda solemnidad. De esta forma se quiere recuperar y revalorizar un elemento de origen cristiano muy remoto, que constituye parte esencial de la liturgia ortodoxa y que contiene una gran riqueza espiritual

En la escasa valoración que ha tenido la bendición nupcial, han podido influir algunos factores de tipo coyuntural. Las velaciones estaban prohibidas en determinados tiempos litúrgicos, pero el matrimonio podía celebrarse sin las velaciones y la bendición nupcial que va unida a ellas Para la validez del matrimonio, bastaba celebrar los ritos que tenían lugar antes de la misa y en especial el consentimiento. Según el Ordo actual, la bendición nupcial se imparte siempre, aunque el matrimonio se celebre fuera de la misa

CAPÍTULO XIV

EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN LA MISION DE LA IGLESIA DE HOY

BIBLIOGRAFIA

BÉRAUDY, R., *Sacrement de mariage et culture contemporaine* (París 1985); BOROBIO, D., *Sacramentos y familia. Para una antropología y pastoral familiar de los sacramentos* (Madrid 1993); LANGE, J., *Ehe und Familien pastoral heute* (Freiburg 1977); LEMAIRE, J., *Los conflictos conyugales* (Bilbao 1971); SILVIO BOTERO, J., *Per una teologia della famiglia* (Roma 1992); TETTAMANZI, D., *La chiesa domestica. Per una pastorale della famiglia oggi* (Napoli 1979); ID., «La famiglia cristiana e la teologia pastorale. Bilancio dell'attuale situazione in Italia», *ScCat* 108/1-2 (1980), 5-73; VOLTA, G., «Indicazioni per una teologia pastorale della famiglia», *ScCat* 108/1-2 (1980), 92-125; VV.AA., *Pastoral del matrimonio para nuestros días* (Bilbao 1971); VV.AA., *Matrimonio. Familia* (Madrid 1985), 110-174.

Introducción

En este capítulo queremos referirnos a la problemática pastoral del matrimonio y de la familia dentro de la misión de la Iglesia. La problemática es muy compleja y el tema parece desmesurado para poder abarcarlo en un solo capítulo. Prescindimos en este Manual de los temas propios de la moral matrimonial, que serán estudiados en el volumen que la serie «Sapientia fidei» dedica a la Moral especial. Este tratado tiene sobre todo en cuenta la realidad del matrimonio y de la familia desde una perspectiva teológica. Tampoco nos detendremos en este capítulo en las cuestiones ya tocadas en páginas anteriores, como las relacionadas con la indisolubilidad y el divorcio, la celebración litúrgica del matrimonio o los matrimonios mixtos.

Nos situamos en la realidad de hoy y en la problemática que se deriva de los cambios verificados en la actual sociedad [1]. Partiendo

[1] En el capítulo 3, se dedica un apartado a analizar el tema de «La familia y el matrimonio en la sociedad actual». Sobre este tema, además de la bibliografía ya citada, cf. M. B. SUSSMAN, «La familia en los años 1960», en BASSETT, W. W., y otros, *El matrimonio ¿es indisoluble*, o.c., 191-214; BEGUERIE, PH.-BÉRAUDY, R., «Problèmes actuels dans la pastorale du mariage en France», *MD* 127 (1976), 7-33; BOROBIO, D., «La pastoral familiar como promoción de la familia», en VV.AA., *Familia en un mundo cambiante* (Salamanca 1994), 295-322; ELIZARI, J., «Nueva experiencia pastoral en torno al matrimonio», *Pentecostés* 41-42 (1975), 293-302, FLAQUER, LL.-SOLER,

de esta situación, nos fijaremos en primer lugar en los principios de la actual enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia y en especial en el sentido de la misión que tienen los esposos cristianos, destinados a vivir la unión conyugal como expresión del amor santificador de Cristo y a construir una comunidad de vida en el seno de la Iglesia. En segundo lugar, nos referiremos a los problemas y planteamientos de la pastoral cristiana matrimonial y familiar. En un capítulo final, tocaremos algunas cuestiones relacionadas con la política familiar.

Creemos que la santidad del sacramento del matrimonio ha de manifestarse en la misma vida, en el testimonio que los esposos cristianos dan con su conducta matrimonial y familiar. En este sentido, la sacramentalidad del matrimonio es la fuente de donde brotan las energías morales y espirituales que ayudan a los esposos cristianos a ser con su vida verdadero signo del amor de Cristo a la Iglesia. Pero hemos de reconocer al mismo tiempo que los cristianos casados por la Iglesia no están exentos de los engaños, tropiezos, dificultades, conflictos y fracasos que amenazan a la vida matrimonial y familiar y que forman parte de la condición de la humana naturaleza.

La fe de los cristianos en la santidad del matrimonio y de la familia es la mejor garantía para que su vida de matrimonio y de familia responda en la práctica al modelo cristiano de matrimonio y de familia deseado y bendecido por Dios. La mediación de la fe no consiste en imponer con normas exteriores dicho modelo, sino en introducirlo en el corazón de los esposos creyentes, en hacer que se encarne en los sentimientos y en las actitudes de quienes desean encontrar en la unión matrimonial y en la tarea familiar el medio para realizar y poner en práctica sus anhelos de perfección humana y cristiana. La fe, una fe madura y consciente de la grandeza y de la exigencia del estado matrimonial, es el mejor instrumento para descubrir en los afanes y en las ilusiones de cada día la gracia que santifica, perfecciona y hace felices a los esposos.

A la luz de la fe cristiana, la unión matrimonial no ha de verse simplemente como la consecuencia de una decisón que toma la pareja, llevada por unas simpatías o preferencias humanas, por unos sentimientos superficiales, poco dispuestos a hacer frente a las dificultades que puedan surgir en la convivencia familiar, sino que es ante todo entrega a una llamada interior, que se presenta como decisiva y trascendental en la vida de los contrayentes. Esta entrega implica de forma irreversible la unión de dos vidas, llamadas a formar

J., *La familia española en transición* (Madrid 1988); VV.AA., «Crisis o cambio en la familia», *Concilium* 141 (1979), 8-152; VV.AA., «El Matrimonio: fragilidad y promesa», *SalT* 82/2 (1994).

juntas una misma existencia, enlaza con un impulso universal de la especie humana, cuyo origen está en el autor del amor y de la vida y responde a un proyecto de Dios sobre la entera humanidad, la edificación de la gran familia humana. Esta entrega lleva en sí misma el germen de una comunidad de amor y de vida, de una nueva célula, que se añade al cuerpo vivo de la humanidad, destinado a ser el cuerpo mismo de Cristo.

La grandeza de la unión conyugal y de la solidaridad familiar, tal como se manifiesta en lo hondo del corazón humano y en la misma experiencia de la vida conyugal y famiiar, contrasta de tal manera con la mísera realidad del amor engañado o fracasado, del matrimonio desunido o roto, de los hijos rechazados, maltratados o abandonados, que, cuando se produce esta desgracia, nos sentimos tentados a pensar que el amor de los esposos y la unión familiar son meras utopías, sostenidas por idealismos religiosos o romanticismos culturales, muy alejadas de las conductas reales y aun de los verdaderos sentimientos humanos. En una sociedad pragmática como la nuestra, amiga de las estadísticas y pendiente de las opiniones públicas, se hace necesario determinar con nitidez qué es lo que debe considerarse una conducta coherente y correcta en la convivencia de la pareja y de la familia [2].

Al margen de las costumbres y de los criterios sobre el comportamiento humano, sexual y social de la pareja y de la familia, que dependen en gran medida del ambiente cultural y social en el que el hombre vive, es importante contar con unas referencias básicas que sirvan de pauta para determinar la normalidad y coherencia de los sentimientos y de las relaciones que existen entre los esposos. Teniendo en cuenta el modelo cristiano de matrimonio y lo que dicho modelo comporta en el orden moral, un primer punto de referencia para la conducta de la pareja es el de la fidelidad conyugal, entendida fundamentalmente como conducta que no es ni pretende ser engañosa para la pareja. Bajo esta condición, los problemas que normalmente surgen en el entendimiento y la convivencia de la pareja no deberían considerarse como datos que pongan en crisis o en duda la estabilidad de la unión conyugal, sino como situaciones que forman parte de las dificultades habituales de toda convivencia y que los esposos pueden superar apelando a los múltiples resortes del amor conyugal.

Por lo que afecta a la vida familiar, el primer punto de referencia en orden a conocer la coherencia de la pareja puede ser el de su actitud en relación con el compromiso de tener un hogar común, de compartir los mismos intereses y proyectos y de atender debidamen-

[2] Ver en el c.3 (especialmente notas 47, 48, 49 y 50) algunos datos estadísticos y bibliografía sobre el divorcio en la sociedad actual. El tema de la indisolubilidad del matrimonio se trata en el c.11.

te a los hijos. Cuando se mantiene con sinceridad este compromiso, las dificultades que pueda encontrar la pareja para resolver los problemas de la vida familiar no deben considerarse un obstáculo insalvable para el mantenimiento de la unidad familiar. Teniendo en cuenta esta doble pauta, puede decirse en términos generales que los matrimonios cumplen hoy dignamente en un alto porcentaje con las funciones inherentes a la vida matrimonial y familiar y se muestran capaces de superar los muchos obstáculos que encuentran en la actual sociedad para una convivencia estable y armónica.

El matrimonio y la familia en la doctrina actual de la Iglesia

La estima y valoración del matrimonio y de la familia vendrán como consecuencia del conocimiento objetivo de lo que estas instituciones son y significan para el hombre y para la sociedad. La preocupación de la Iglesia por los problemas matrimoniales y familiares se funda en la idea que la Iglesia tiene acerca de la dignidad del matrimonio y de la familia. Según la enseñanza del magisterio eclesiástico, el matrimonio y la familia son instituciones naturales de las que dependen las primeras y más necesarias funciones de la existencia y de la convivencia humana [3]. El Concilio Vaticano II incluye el tema del matrimonio y la familia entre «las necesidades más urgentes de este tiempo» [4].

[3] El capítulo 2 se fija en los orígenes históricos del matrimonio y de la familia. Sobre el origen natural del matrimonio, ver título «Unión entre lo profano y lo sagrado», del c 10 El Vaticano II alude al «carácter natural» de la institucion matrimonial «El mismo Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con varios bienes y fines, todo lo cual es sumamente importante para la continuación del género humano, para el provecho personal y la suerte eterna de cada miembro de la familia, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana» (GS 48) El decreto AA dice· «La misión de ser la célula primera y vital de la sociedad la ha recibido la familia directamente de Dios» (n 11)

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre (a 1948) dice «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene el derecho a la protección de la sociedad y del Estado» (a 16,3)

[4] GS n 46 El Vaticano II se refiere al matrimonio y a la familia en diversos documentos LG 11, 35 y 41, GS 46-52, AA 11 «El Concilio... pretende iluminar y confortar a los cristianos y a todos los hombres que se esfuerzan por proteger y promover la dignidad natural del estado matrimonial y su eximio valor» (GS 47) Abundan en los últimos decenios los documentos del magisterio eclesiástico que se ocupan del matrimonio y de la familia. Ver Doc. del Episcopado español, sobre «Matrimonio y familia, hoy» (6 de julio de 1979), con motivo del Sínodo de 1980, Exhortación apostólica de Juan Pablo II *Familiaris consortio* (22-11-1981), «Carta a las familias», de Juan Pablo II (2-2-1994), con motivo del Año de la Familia, CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, «Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia» (Roma 1993) Cf SANCHEZ MONGE, M., *Antropología y teología del matrimonio y de la familia* (Madrid 1987), 79-109; VV.AA., «La "Lettera alle famiglie"», *RTM* 102 (1994), 165-211.

El juicio que se hace en la constitución *Gaudium et spes* sobre la situación del matrimonio y de la familia en la sociedad de hoy, está animado por la confianza en las ventajas que la actual civilización ofrece para el desarrollo de la persona y de la sociedad, pero señala con precisión algunas de las lacras que se descubren en ella en relación con las instituciones del matrimonio y de la familia [5]. La exhortación apostólica *Familiaris consortio*, que recoge los frutos del Sínodo celebrado en Roma en el año 1980 sobre la familia cristiana, analiza también los «aspectos positivos y negativos» de la situación en que se halla hoy la familia [6].

Si el Concilio Vaticano II señala los puntos oscuros del matrimonio y de la familia, su principal propósito es el de exponer la doctrina de la Iglesia, para iluminar no sólo a los cristianos, sino a cuantos se «esfuerzan por proteger y promover la dignidad natural del estado matrimonial y su eximio valor» [7]. Según el Concilio, la dignidad na-

[5] El diagnóstico que se hace en la constitución GS de la problemática matrimonial alude a fenómenos diversos que oscurecen en algunos lugares la dignidad del matrimonio en primer lugar, cita la poligamia, la «epidemia» del divorcio y el llamado amor libre, junto a «otras deformaciones», en segundo lugar, alude al «egoísmo, el hedonismo y las prácticas ilícitas contra la generación», con las que muchas veces se profana el amor matrimonial, en tercer lugar, considera que «las actuales condiciones económicas, socio-psicológicas y civiles originan graves perturbaciones a la familia», finalmente, se fija con preocupación en «los problemas surgidos del crecimiento demográfico» en algunas partes del mundo (GS 47).

A pesar de estos hechos, el Concilio afirma que la sociedad moderna ofrece a los esposos y padres de hoy «variedad de recursos», «que ayudan a los esposos y padres en su elevada tarea», y de los que esperan obtener «mejores beneficios» «La fuerza y el vigor de la institución matrimonial y familiar aparecen también en el hecho de que los profundos cambios de la sociedad actual, a pesar de las dificultades que de ellos surgen, ponen de manifiesto, con muchísima frecuencia y de diferentes modos, el verdadero carácter de esta institución» (ib.). Cf DELHAYE, PH , «Dignidad del matrimonio y de la familia», en VV.AA , *La Iglesia en el mundo de hoy* 2 (Madrid 1970), 477-559

[6] A este análisis dedica la exhortación de Juan Pablo II el numero 6. Como aspectos positivos, señala el nuevo clima de libertad y respeto a la persona en que se desarrollan las relaciones entre los esposos y entre padres e hijos, la paternidad responsable, la mayor relación y colaboración entre las familias en orden a ayudarse en los problemas comunes y a descubrir su misión dentro de la Iglesia y en la sociedad

Como aspectos negativos, la exhortación se fija en las formas equivocadas de entender la independencia de los esposos, las dificultades en las relaciones entre padres e hijos y en la «transmisión de los valores» de padres a hijos, además del aumento de los divorcios, los abortos y las diversas formas de anticoncepcionismo rechazadas por la moral católica

Alude la exhortación a problemas que afectan especialmente a los países pobres, en los que las familias carecen de alimento, trabajo, vivienda, medicinas y de las libertades más elementales. En contraste con esta situación, los países mas ricos, que abundan en bienes de consumo, son los menos generosos en relación al deseo de los hijos

Cita finalmente como signo preocupante la tendencia de los catolicos a aceptar el matrimonio puramente civil, una vez obtenido el divorcio.

[7] GS 47 Al expresar su deseo de «iluminar y confortar» no sólo a los cristianos, sino a todos los que «se esfuerzan por proteger y promover la dignidad natural del

tural del matrimonio proviene de la propia condición del matrimonio, «íntima comunidad de vida y amor conyugal», de su origen divino, de los bienes y fines con que Dios le ha dotado y del carácter de la unión matrimonial que es «donación mutua de dos personas» [8].

El Concilio explica la sacramentalidad del matrimonio partiendo de la realidad natural del amor humano. «Cristo, el Señor, ha bendecido abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y construido a semejanza de su unión con la Iglesia», y «sale al encuentro de los esposos cristianos». «El auténtico amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la fuerza redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los esposos a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime tarea de padre y madre» [9].

Los aspectos de la vida matrimonial que reclaman especialmente la atención de la constitución *Gaudium et spes* son el amor conyugal y la paternidad responsable. Se trata de dos temas que estaban candentes en los tiempos conciliares y que son objeto de constante atención en el magisterio posterior al Concilio. La doctrina que se expone en la GS sobre el primero de los temas trata de dar una visión cristiana del amor conyugal que integre debidamente los valores que

estado matrimonial y su eximio valor», el Concilio manifiesta su voluntad de dialogar con todos los hombres en orden al reconocimiento de la dignidad del matrimonio, que tiene su fundamento en la misma naturaleza humana.

[8] El primer párrafo del n.48 de la constitución pastoral sobre «La Iglesia en el mundo actual» expone estos diversos aspectos en un lenguaje diferente al que se utiliza en documentos anteriores del magisterio eclesiástico, como la *Casti connubii*, de Pío XI (a 1930) La definición del matrimonio, como «comunidad de vida y amor» («intima communitas vitae et amoris coniugalis»), será tomada como modelo en los documentos posteriores al Concilio (ver c 10, nota 30). Los bienes, fines y propiedades del matrimonio se sitúan en el contexto general del matrimonio y de la familia, como elementos que promueven el desarrollo de los esposos, de la familia y de la sociedad Cf Vela, L , «El matrimonio "communitas vitae et amoris"», *EstEc* 51 (1976), 183-222. Ver c.10, nota 41

[9] GS 48. La constitución pastoral *Gaudium et spes* expone con claridad y belleza el tema de la sacramentalidad del matrimonio. «Los cónyuges cristianos —dice— son fortalecidos y como consagrados ("veluti consecrantur") para los deberes y dignidad de su estado para este sacramento especial»

En el n.49, refiriéndose de nuevo al amor conyugal, afirma el Concilio «El Señor se ha dignado sanar, perfeccionar y elevar este amor con un don especial de la gracia y de la caridad» La constitución *Lumen gentium* dedica un hermoso párrafo al sacramento del matrimonio, cuando habla del apostolado de los seglares: «En esta tarea tiene gran valor aquel estado de vida que está santificado con un sacramento especial· la vida matrimonial y familiar ..» (n 35)

Sobre la gracia del sacramento del matrimonio en el Vaticano II, cf. Baldanza, G , «La grazia sacramentale nella fase conciliare», en *EL* 104/6 (1990), 368-414, Id , «La grazia sacramentale nella linea Cristo-ecclesiologica», ib., 106/6 (1992), 433-476; Campanini, G , «La spiritualitá coniugale-familiare· linee di sviluppo», *ScCat* 108/1-3 (1980), 126-129.

son expresión de la condición sexual del ser humano y pertenecen a las «costumbres honestas de los pueblos», y aquellos que se derivan de las exigencias del amor conyugal, visto a la luz del Evangelio y del amor de Cristo [10].

La paternidad va estrechamente relacionada con el amor conyugal [11]. El Concilio se plantea el problema creado por la dificultad de conciliar el deber de la paternidad responsable con la necesidad de cultivar «el amor fiel y la plena comunidad de vida» [12]. Los padres conciliares afirman que «no puede existir contradicción verdadera entre las leyes divinas de transmisión de la vida y de fomento del auténtico amor conyugal», y que la decisión de los esposos en este

[10] Destaca en esta visión la atención que se presta a la relación interpersonal· «Este amor, por ser eminentemente humano, ya que se dirige de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona y por ello puede enriquecer con una dignidad peculiar las expresiones del cuerpo y del espíritu y ennoblecerlas como signos especiales de la amistad conyugal» (GS 49)

«Tal amor, que asocia al mismo tiempo lo humano y lo divino —dice más adelante el Concilio—, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, demostrado con ternura de afecto y obras, e impregna toda su vida». «Este amor, ratificado por la promesa mutua y sancionado sobre todo por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel en cuerpo y espíritu, en la prosperidad y la adversidad y por tanto permanece alejado de todo adulterio y divorcio» (ib.). Cf. BERNAL, L C , «Génesis de la doctrina sobre el amor conyugal de la constitución *Gaudium et spes* Esquemas de Hasselt y de Ariccia», *EThL* 51 (1975), 48-81

[11] «El matrimonio y el amor conyugal —dice el Concilio— están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole» (GS 50). La doctrina clásica sobre los fines del matrimonio queda corregida con esta frase, que pone el amor como causa de la procreación Según el Concilio, «en el deber de transmitir la vida humana y educarla, que han de considerar como su misión propia, los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y en cierta manera sus intérpretes» (ib.)

El deber de transmitir la vida constituye una «misión propia» de los esposos, que éstos han de cumplir «con responsabilidad humana y cristiana y con dócil reverencia hacia Dios» El Concilio indica los criterios generales que han de guiar a los esposos para formarse «de común acuerdo» «un juicio recto» acerca de los hijos que pueden tener y educar. Este juicio ha de mirar «no sólo a su propio bien (el de los esposos), sino también al bien de los hijos, ya nacidos o futuros», teniendo en cuenta las concretas condiciones de vida, «tanto materiales como espirituales», y el «bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia» (ib).

[12] La doctrina de la GS sobre la paternidad responsable trata de conciliar el deber de los esposos de guiarse de su propia conciencia y la necesidad que éstos tienen de ajustarse a «la ley divina» y de ser «dóciles al magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esta ley a la luz del Evangelio». Por otra parte, ante la creciente tendencia de las familias actuales a reducir el número de hijos, acoge la petición de algunos Padres conciliares de alabar a «aquellos esposos que con prudencia y de común acuerdo aceptan con generosidad una prole numerosa para educarla dignamente» (n.50)

Pero el mayor problema proviene del peligro de que los esposos recurran a «soluciones inmorales» para evitar una descendencia que no creen prudente tener La GS cita en particular el recurso al aborto y al infanticidio, a los que califica como «crímines nefandos» (n.51)

punto debe responder a «criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos» [13].

La doctrina del Vaticano II sobre el matrimonio y la familia supone un importante avance respecto a documentos anteriores del magisterio eclesiástico, pero deja sin resolver la cuestión relativa a la moralidad de los medios que pueden utilizarse para el ejercicio de la paternidad responsable [14] Se trata de un problema que envuelve planteamientos de tipo diverso, relacionados con la teología y la moral, las ciencias humanas y la medicina, la demografía y la sociología El Concilio, al tiempo que defiende la dignidad del matrimonio y de la familia y apela a los recursos éticos del hombre, pide a los hombres de ciencia y a los investigadores que se esfuercen por «aclarar más profundamente las diferentes condiciones que favorecen una honesta ordenación de la procreación humana» [15]

[13] Estos criterios, segun la GS, han de conservar «integro el sentido de la donacion mutua y de la procreacion humana en el contexto del amor verdadero» (n 51) El Concilio hace a continuacion una afirmacion, que ofrece una clave cristiana para resolver el conflicto «esto es imposible si no se cultiva con sinceridad la virtud de la castidad conyugal»

La nota 14 que acompaña al numero 51 de la GS justifica la falta de mayores matizaciones sobre esta dificil cuestion, aludiendo a la complejidad del problema y al trabajo en curso de la «Comision para el estudio de la poblacion, de la familia y la natalidad», nombrada por el Papa para su estudio

[14] La enciclica *Humanae vitae*, de Pablo VI (a 1968), da una respuesta a esta cuestion Partiendo de los principios expuestos en la GS, ofrece dos vias de solucion licitas segun la moral catolica una va relacionada con el uso de medios «terapeuticos» es decir, aquellos que son «necesarios para curar enfermedades del organismo», aun que de ellos se siga «un impedimento, aun previsto, para la procreacion» (n 15), otra se apoya en «el recurso a los periodos infecundos» del ciclo ovarico, ello es licito si se hace para evitar la natalidad por serios motivos y no lesiona el principio sentado por el magisterio de la Iglesia de que «un acto conyugal hecho voluntariamente infecundo» es «intrinsecamente deshonesto» (n 14, 15 y 16) La enciclica excluye toda otra via como medio licito de paternidad responsable

La Exh Ap *Familiaris consortio* (a 1981) reafirma estos mismos principios y llama a los teologos a «profundizar en la diferencia antropologica y al mismo tiempo moral que existe entre el anticoncepcionismo y el recurso a los ritmos temporales» Apela a «la absoluta necesidad de la virtud de la castidad y de la educacion permanente en ella Segun la vision cristiana, la castidad no significa rechazo ni menosprecio de la sexualidad humana, sino que es energia espiritual que defiende el amor de los peligros del egoismo y de la agresividad y sabe promoverlo hacia su realizacion plena» (n 33)

[15] GS 52 Esta peticion que hace el Vaticano II a los cientificos (en especial, los biologos, medicos, sociologos y psicologos), la recogen tambien Pablo VI en la *Humanae vitae* (n 24) y Juan Pablo II en la exhortacion *Familiaris consortio* (n 35)

El problema tiene su origen historico mas reciente en los planteamientos demograficos de tipo malthusiano o neomalthusiano, que dan una señal de alarma ante el crecimiento desmesurado de la poblacion Juan XXIII indicaba ya que la verdadera solucion no esta «en el recurso a metodos y medios que son indignos del hombre», sino «en el desarrollo economico y en el progreso social, que respeten y promuevan los verdaderos valores humanos, individuales y sociales» (*Mater et magistra* AAS 53 [1961], 447) Vemos, en efecto, como el desarrollo determina en los pueblos ricos una

La dignidad del matrimonio y de la familia tiene en la doctrina de la Iglesia un fundamento eminentemente sagrado En cuanto sacramento, el matrimonio es «imagen y participación de la alianza de amor de Cristo y de la Iglesia» La familia cristiana, que tiene su origen en el sacramento del matrimonio, está llamada a manifestar, a través de la vida de todos sus miembros, el amor de Cristo y de la Iglesia En este sentido, la familia es como una «pequeña iglesia», en la que Dios pone su morada, objeto del amor del Padre, templo en el que Cristo habita y actúa con su amor y su gracia y sobre el que el Espíritu Santo derrama los divinos dones [16]

tendencia natalista contraria a la que existe en los paises pobres y que llega incluso a paralizar el crecimiento demografico

Para la Iglesia, el problema tiene un caracter fundamentalmente etico El magisterio de la Iglesia no solo valora los principios eticos, sino tambien las consecuencias practicas que pueden derivarse en el orden de las costumbres y comportamientos humanos, si estos no se basan en unos principios y criterios morales Para una mayor informacion sobre estos temas remitimos al lector a otros estudios mas detenidos Cf CAFFARA, C , *La sexualidad humana* (Madrid 1985), ID , *Etica generale della sessualita* (Milano 1992), COTTIER, G M , *Regulacion de la natalidad Problemas sociologicos y morales* (Madrid 1971), HORTELANO, A , «Paternidad responsable», *Problemas actuales de Moral* 2 (Salamanca 1980), 611 638, JANSENS, C , *Matrimonio y fecundidad De la «Casti connubii» a la «Gaudium et spes»* (Bilbao 1968), LAHIDALGA AGUIRRE, J M , «De la *Casti connubii* a la *Humanae vitae* pasando por el Vaticano II», *Lumen* 3-4 (1988), 276-305, ID , «De la *Humanae vitae* a la *Familiaris consortio* pasando por el Sinodo episcopal 1980», ib , 5 (1988), 394-418, ID , «Del libro *Amor y responsabilidad* (K Wojtyla) a la enciclica *Veritatis splendor* (Juan Pablo II)», ib 42/5 (1993), 398-423, LOPEZ AZPITARTE, E , *Etica de la sexualidad y del matrimonio* (Madrid 1992), 327-379, MATTHEEUWS, A , *Union y procreacion* (Madrid 1990), VV AA , *«Humanae vitae» 20 anni dopo* Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Milano 1989), ZALBA, M , *La regulacion de la natalidad* (Madrid 1968), WOJTYLA, K , *Amor y responsabilidad* (Madrid 1978)

[16] GS 48 La familia cristiana tiene «su origen en el matrimonio, que es imagen y participacion de la alianza de amor de Cristo y de la Iglesia» (GS 48, LG 11) El Concilio considera a la familia «como una iglesia domestica» («velut Ecclesia domestica», LG 11), o «santuario domestico» («sanctuarium», AA 11) Esta idea es recogida por los documentos eclesiasticos posteriores, que llaman a la familia «iglesia en miniatura» (FC n 49), «iglesia domestica» («Carta a las familias», de Juan Pablo II)

Expresiones de parecido sentido aparecen en algunos Santos Padres Asi, Clemente de Alejandria llama al matrimonio «casa de Dios» (PG 8, 1169), Juan Crisostomo llama a la familia «pequeña iglesia» (*ekklesia mikra* PG 62, 143) Pablo se refiere a la «iglesia domestica» en un sentido mas local (Rom 16,5), cf EVDOKIMOV, P , *Sacrement de l amour*, o c , 168 171 y *L Orthodoxie*, o c , 295, ID , «Ecclesia domestica», *Anneau d Or* 107 (1962), 353 362

Sobre este tema, cf AUBERT, J M , «La famille cellule de l'Eglise», *Divinitas* 26 (1982), 303-314, GENDRON, L , «El hogar cristiano, ¿una Iglesia verdadera?», *Communio* 6 (1986), 608-623, LOSADA ESPINOSA, J , «La familia cristiana, Iglesia domestica», *TCa* 20 (1986), 511 521, PROVENCHER, N , «Vers une theologie de la famille l'Eglise domestique», *EglTh* 12 (1981), 9-34, RUIZ, M R , «La familia como Iglesia domestica», *Studium* 18 (1978), 321-332, RUSSO, G , «Dalla Chiesa sacramento alla famiglia sacramento? Considerazioni liturgico morali sulla famiglia cristiana», *EL* 3 (1992), 236-253, SANNA, I , «Sacramentalita della famiglia nota sui presupposti antropologici», *Lateranum* 45 (1979), 304-319, SARTORE, D , «La famiglia, chiesa domestica»,

La familia cristiana tiene una elevada misión dentro de la Iglesia y dentro del mundo en el que la Iglesia ha de anunciar de palabra y con el ejemplo vivo de sus miembros la presencia de Cristo y de su gracia. La familia cristiana vive el misterio del amor de Cristo a la Iglesia cuando sus miembros se expresan mutuamente el amor, la misericordia, el servicio, la donación mutua, cuando comparten su fe y se esfuerzan en vivir de acuerdo con la voluntad de Dios y con las exigencias de la caridad. Al tiempo que percibe en sí misma la acción de la gracia de Cristo y da gloria al Padre con sus obras, la familia cristiana se convierte en testigo de la dignidad y santidad de la familia dentro de la sociedad [17].

A semejanza de la Iglesia, la familia cristiana es una comunidad de amor, en la que los padres ejercen en nombre de Dios Padre y como instrumentos suyos el ministerio de engendrar, alimentar, cuidar, guiar y servir amorosamente a sus hijos, y éstos están llamados a descubrir, desarrollar y poner al servicio de los demás sus cualidades, dones y carismas. Es una comunidad profética, diaconal y cultual, en la que sus miembros se educan unos a otros en la fe, se reúnen en la oración y se mantienen unidos por los lazos del amor fraterno. Es una comunidad martirial, misionera y apostólica, destinada a confesar y anunciar el amor de Dios, que se encarna en el amor conyugal de los esposos, en el amor fraternal que los hijos se manifiestan entre sí, en el amor familiar que existe entre padres e hijos y que se extiende a la gran familia humana [18].

Lateranum 45 (1979), 282-303; TETTAMANZI, D., *La Chiesa domestica Per una pastorale della famiglia oggi* (Napoli 1979).

[17] La familia cristiana, se dice en la GS, «debe manifestar a todos la presencia viva del Salvador en el mundo y la naturaleza auténtica de la Iglesia, por el amor, la generosa fecundidad, la unidad y fidelidad de los esposos, como también por la cooperación amorosa de todos sus miembros» «Los hijos, como miembros vivos de la familia, contribuyen a su modo a la santificación de los padres» (n.48)

La constitución *Lumen gentium* se refiere a la vocación propia de los esposos: Los esposos cristianos «se ayudan mutuamente a santificarse con la vida matrimonial y con la acogida y educación de los hijos Por eso tienen en su modo y estado de vida su carisma propio dentro del Pueblo de Dios» (n 11) «Los laicos tienen ahí un ejercicio y una escuela magnífica para su apostolado, cuando la religión cristiana penetra todo el plan de vida y lo transforma cada vez más» (n.35) Al hablar de la «vocación universal a la santidad en la Iglesia», se refiere a «los esposos y padres cristianos» que, cumpliendo los deberes propios de su estado, «ofrecen a todos el ejemplo de un amor incansable y generoso, construyen la fraternidad de amor y son testigos y colaboradores de la fecundidad de la Madre Iglesia» (n.41).

Sobre las relaciones familiares, cf. ARROYO, J., «Las relaciones humanas en el núcleo de la familia. análisis desde la psicología profunda», *SalT* 5 (1986), 367-378; RIOS GONZALEZ, J -A , «Relaciones familiares Roles y funciones», en VV.AA., *Familia en un mundo cambiante*, o.c., 325-339

[18] «La familia es una escuela del más rico humanismo», se afirma en la constitución *Gaudium et spes* (n.52). «Los esposos, adornados por la dignidad y la tarea de la

Los problemas del matrimonio y de la familia en la pastoral de hoy

Las mayores dificultades que encuentra hoy la Iglesia para que la conducta de los fieles corresponda a las exigencias del modelo cristiano de matrimonio provienen de las condiciones socio-culturales en que vive actualmente la comunidad eclesial. Desde los primeros tiempos, los pastores de la Iglesia han tenido que hacer frente a los problemas matrimoniales originados por situaciones particulares de los fieles y en especial por cuestiones de separación conyugal. Una vez que el cristianismo se convierte en la religión oficial de Occidente, estos problemas caen dentro de la jurisdicción de la Iglesia, a quien corresponde en la práctica dirimir los conflictos matrimoniales de acuerdo con la doctrina cristiana y con el propio derecho matrimonial.

Con el nacimiento del moderno derecho constitucional, la jurisdicción de la Iglesia en materia de matrimonio se ve enfrentada a la competencia del Estado, que reclama su derecho a legislar e intervenir en lo que se refiere a los efectos civiles del matrimonio. En la actualidad, los Estados democráticos disponen de un derecho matrimonial propio, común para todos los ciudadanos e independiente de la acción de las Iglesias, si bien reconocen al mismo tiempo el derecho de éstas a intervenir en el matrimonio de sus fieles. Esto supone y ampara una realidad social en la que el modelo cristiano de matrimonio se ve oscurecido por otras formas de entender y de vivir la realidad del matrimonio, que son incompatibles con la doctrina cristiana del matrimonio [19]. Tal situación crea en la mentalidad y en la conciencia misma de

paternidad y la maternidad, cumplirán diligentemente el deber de la educación, sobre todo la educación religiosa, que les corresponde primariamente a ellos» (ib , n.48) El Decreto sobre el Apostolado de los laicos dice al respecto: «Los esposos cristianos son mutuamente para sí, para sus hijos y para los restantes familiares, cooperadores de la gracia y testigos de la fe. Son para sus hijos los primeros predicadores y educadores de la fe » (AA 11)

Según la *Lumen gentium*, «los esposos tienen ahí su vocación propia para ser testigos, el uno para el otro, y ambos para sus hijos, de la fe y del amor de Cristo La familia cristiana proclama en voz alta tanto los valores del Reino de Dios ya presentes como la esperanza en la vida eterna» (LG 35) En la debilidad de los hijos, los padres aprenden a ser misericordiosos, pacientes, generosos, sensibles, humildes En las virtudes y aun en los defectos de los padres, los hijos aprenden a equilibrar sus emociones e ilusiones, a enfrentarse a la vida con realismo La *Carta a las familias*, de Juan Pablo II, desarrolla el tema de la educación familiar en el n 16, donde dice que los padres-educadores son «educados en cierto modo» Sobre la tarea educativa de la familia, cf GALINDO GARCIA, A , «Educación de los hijos en un contexto de crisis de valores», *Familia* 5 (1992), 51-70, GATI, T., *Primeros educadores en la fe padres y formadores de la infancia* (Madrid 1970); MARTINEZ CORTES, J , «Posibilidades reales de educación en la fe por parte de las familias cristianas», *Sinite* 105 (1994), 55-85, QUINTANA, J -M. (ed.), *Pedagogía familiar* (Madrid 1992)

[19] Por lo que se refiere al reconocimiento del matrimonio canónico en la actual legislación civil española, ver nota 45 del c 3 Sobre la realidad del divorcio en la actualidad, ver en el c 3 el título sobre «La familia y el matrimonio en la sociedad actual»

los católicos un clima de debilitamiento ético y de inseguridad moral respecto a la importancia de los valores que son inherentes al modelo cristiano de matrimonio. El problema es más preocupante si consideramos que la formación cristiana es en la generalidad de los fieles adultos muy escasa y que la fe de la mayoría de los creyentes no se apoya en convicciones firmes. Ante este panorama, la primera de las tareas pastorales en relación con el proyecto cristiano de matrimonio y de familia es la de educar y formar en la fe a aquellos que un día han de contraer el sacramento del matrimonio [20].

La FC contempla expresamente, entre otras dificultades de la celebración cristiana del matrimonio, la de los bautizados no creyentes, por considerar que se trata de una «dificultad bastante frecuente» «en el contexto de nuestra sociedad secularizada». La exhortación aconseja seguir una postura prudente ante este problema, valorando el hecho de que los contrayentes deseen celebrar el matrimonio ante la Iglesia y teniendo en cuenta los riesgos que comporta el emitir un juicio sobre su fe. Contempla, sin embargo, el caso en que «el pastor de almas no puede admitirlos a la celebración», ya que, «a pesar de los esfuerzos hechos, los contrayentes dan muestras de rechazar de manera explícita y formal lo que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de bautizados» [21].

No son pocas las situaciones de matrimonios cristianos rotos (válidos ante la Iglesia), en los que uno de los cónyuges se casa civilmente de nuevo y desea, no obstante, participar en la vida de la Iglesia

[20] La fe, en cuanto fenómeno humano, es una realidad muy compleja Ya aludimos en paginas anteriores a los inconvenientes de considerar la fe de los contrayentes como condición esencial para la sacramentalidad del matrimonio (ver c 10, notas 52 y 53) Otra cosa es tener en cuenta la fe de los contrayentes en orden a admitirles a la celebracion del sacramento La recepcion del sacramento del matrimonio comporta desde el punto de vista pastoral la exigencia de unas actitudes fundamentales de fe, que asuman las condiciones esenciales del modelo cristiano de matrimonio Estas actitudes se deducen realmente de las garantías del consentimiento matrimonial, según se lleva a cabo en la praxis de la Iglesia Pero todo puede quedarse en gestos aparentes, cuando la fe no tiene un arraigo interior y no está asistida por un apoyo comunitario que la sustenta

La necesidad de una formación cristiana, que ahonde en los fundamentos de las verdades y valores de la fe cristiana, se hace mas patente en una sociedad como la actual en la que los criterios de la fe fluctúan en medio del oleaje de la cultura secular Cf AZNAR GIL, F , «Los directorios de pastoral prematrimonial de las diócesis españolas», *Familia* 8 (1994), 73-96, GUIHENEUF, J , «Actitude pastorale devant les futurs époux», *MD* 50 (1957), 102-104, GURGAND, A , «La preparation au mariage des indifférents et des chrétiens sans instruction religieuse», ib , 105-113, ROSSET, J , «La catéchese des fiances et leur participation aux sacrements», ib , 94-101, VAUMAS, G. DE, «La preparation de fiances au mariage en milieu urbain», ib , 114-124

[21] FC 68 La edición tipica de 1991 del Ritual Romano del matrimonio recoge literalmente en los «Prenotandos» (n 21) este texto de la *Familiaris consortio* Ver c 13, nota 30, donde se cita el texto de la nueva edición del Ritual Romano del matrimonio

La pastoral matrimonial se fija hoy de manera especial en el grupo de los católicos «no creyentes» La condicion de «no creyentes», siendo real, desaconseja de todo

Del hecho de que la falta de fe disminuye notablemente las disposiciones morales y espirituales de los contrayentes, deduce la FC la necesidad de una «evangelización y catequesis prematrimonial y posmatrimonial, puestas en práctica por toda la comunidad cristiana, para que todo hombre y toda mujer que se casan celebren el sacramento del matrimonio no sólo válida sino también fructuosamente». Siguiendo de cerca las directrices de la FC y recogiendo la legislación particular diocesana y supradiocesana de los últimos años, el nuevo Código de Derecho Canónico impone a los pastores de almas detalladas obligaciones en orden a que «el estado matrimonial se mantenga en el espíritu cristiano y progrese hacia la perfección» [22].

Dentro de una sociedad que no favorece las ideas y valores cristianos sobre el matrimonio, se hace más necesaria la pastoral posmatrimonial. La FC exhorta en especial a prestar atención a los matrimonios jóvenes, expuestos a las primeras dificultades de adaptación a la vida en común y al nacimiento y cuidado de los hijos. La comunidad cristiana puede dar a estas parejas una ayuda muy provechosa, por medio del contacto «discreto, delicado y valiente» con matrimonios más experimentados y a través de la acción pastoral de la Iglesia en el orden educativo, de cercanía y de servicio [23].

punto que reciban el sacramento del matrimonio La cuestión no tiene dudas cuando ambos contrayentes se encuentran en esta situación Pero no son infrecuentes los casos en que un contrayente es fiel creyente, mientras que el otro es un increyente La pastoral matrimonial debe buscar soluciones justas y prudentes para las diversas situaciones, procurando en lo posible dejar la vía abierta para que una pareja pueda en el futuro regular su situación ante la Iglesia Ver c 10, notas 52-54 Cf DIDIER, R , «Sacrement de mariage, baptême et foi», *MD* 127 (1976), 106-138, MOINGT, J , «Le mariage des chrétiens Autonomie et mission», *RSR* 62/1 (1974), 110-116, VV AA , *Foi et sacrement de mariage Recherches et perplexités* (Lyon 1974)

[22] Los cánones 1063 y 1064 señalan muy concretamente los deberes que tienen los pastores en este campo La formacion sobre «el significado del matrimonio cristiano y sobre la tarea de los cónyuges y padres cristianos» debe atender a todas las etapas de la vida y hacer uso de todos los medios Los novios necesitan una «preparacion personal», que les disponga «para la santidad y las obligaciones de su nuevo estado» y para «una fructuosa celebración litúrgica del matrimonio» Se ha de prestar ayuda a los casados, para que «lleguen a una vida cada vez más santa y más plena en el ambito de la propia familia» (c 1063) Cf AZNAR GIL, F , «La familia en el Código de Derecho Canónico», *Familia* 4 (1992), 35-49, ID , «La preparación para el matrimonio principios y normas canónicas», *Estudios familiares* 4 (Salamanca 1986), BERSINI, F , *Il nuovo diritto canonico matrimoniale Commento iuridico-teologico-pastorale* (Leumann, Turin 1985), BRANCHEREAU, P , «Le sacrement de mariage dans le Code de droit canonique», *NRT* 3 (1985), 376-393, DIAZ MORENO, J -M ª, «Familia y matrimonio en el nuevo Codigo de Derecho Canónico», *ICADE* 4 (1985), 13-39, FERNANDEZ CASTANO, J -M , *Legislación matrimonial de la Iglesia* (Salamanca 1994), FERRER ORTIZ, J , «Notas críticas sobre el sistema matrimonial español», *IusCa* 32 (1992), 559-593, FRANSEN, G , «Droit canonique et pastorale du mariage», *MD* 50 (1957), 88-93

[23] FC 69 Segun la FC, las iglesias locales y en concreto las parroquias deben promover la pastoral familiar. «Los planes de pastoral orgánica, a cualquier nivel,

La FC hace una clasificación de las situaciones irregulares que en materia de matrimonio pueden darse hoy entre los católicos Son concretamente las siguientes

1) uniones provisionales («matrimonios a prueba» o «uniones libres de hecho»);
2) matrimonios meramente civiles de católicos,
3) católicos separados o divorciados no casados de nuevo;
4) divorciados que contraen nuevo matrimonio [24].

Los dos primeros grupos arriba citados tienen el común denominador de referirse a aquellas parejas que rehuyen el matrimonio cristiano Los motivos que determinan esta actitud pueden ser diversos, pero reflejan una mentalidad que da poca importancia a la dimensión pública del matrimonio y al significado eclesial del sacramento [25] En el grupo

nunca deben prescindir de tomar en consideracion la pastoral de la familia» (n 70) Ademas de la familia, los primeros responsables de la pastoral familiar son los obispos y presbiteros (n 73) Los religiosos y las religiosas, miembros de institutos seculares y de otros institutos de perfeccion deben considerar este apostolado, dentro del respeto al propio carisma, como una de sus tareas prioritarias (n 74)

Sobre el matrimonio y la familia en la FC, cf CAPRILE, C , *Il Sinodo dei Vescovi* (Roma 1982), CORTI, A , *Famiglia e Concilio* (Milano 1966), DELHAYE, PH , «La pastorale familiale dans l'optique de *Familiaris consortio*», *EspV* 92 (1982), 97-103, 241-248, 561-570, 609-617, 625-631, GIL HELLIN, F , *Constitutionis pastoralis Gaudium et spes Synopsis historica De dignitate matrimonii et familiae fovenda* (Pamplona 1982), HARING, B , *La famiglia cristiana nel mondo di oggi Esortazione apostolica Familiaris consortio* (Roma 1982), LAHIDALGA, J M DE, «Pastoral y situaciones irregulares en el matrimonio la *Familiaris consorio* de Juan Pablo II», *Surge* 40 (1982), 25-45, RUFFINI, E , «Il matrimonio nei testi conciliari», *RiLi* 55 (1968), 354-357, TETTAMANZI, D , «La famiglia cristiana "velut Ecclesia domestica" nell'esortazione apostolica FC», *ScCat* 111 (1983), 107-152, VV AA , «L'esortazione apostolica *Familiaris consortio* di Giovanni Paolo II, commentata da teologi di varie nazioni, *Divinitas* 29 (1982)

[24] Al analisis pastoral de estas diferentes situaciones dedica la FC los n 79-84 La FC alude tambien a los matrimonios mixtos, de los que hemos tratado en el c 12 Por lo que se refiere a familias que necesitan una especial atencion de la Iglesia, la exhortacion cita en primer lugar a las familias de emigrantes o, en condiciones similares las marginadas por su situacion social, las monoparentales, las que tienen problemas de minusvalia o drogas, las discriminadas por cualesquiera motivos, las divididas por motivos ideologicos, etc (n 77)

Las iglesias protestantes se plantean tambien parecidos problemas, ver c 12 Sobre situaciones irregulares de matrimonio, cf LOPEZ AZPITARTE, E , o c , 415-435 (espec , p 426-427 y 432, con bibliografía actualizada sobre la pastoral de divorciados y conflictos matrimoniales), HARING, B , «Atencion pastoral a los divorciados y a los casados invalidamente», *Concilium* 55 (1970), 283-291, MANDEL, K H , «Psicologia y terapia del matrimonio en una epoca de conflictos», en *Matrimonio Familia*, o c , 76-93, MASSIP, R , *La armonia entre los esposos* (Bilbao 1971), MINUCHIN, S -FISCHMAN, H , *Tecnicas de terapia familiar* (Barcelona 1988), ORAISON, M , *La armonia de la pareja humana* (Madrid 1967)

[25] La Iglesia debe reflexionar sobre las causas de estos hechos Unas pueden ser de tipo ideologico, que denotan una falta de sensibilidad respecto al hecho de que el matrimonio se inserta en la realidad de la comunidad humana y cristiana Otras pueden

de los separados y divorciados, casados o no casados de nuevo, estan los problemas más graves y de más difícil solución La primera y más util acción pastoral que puede llevarse a cabo en este campo es aquella que se adelanta a los problemas, tratando de prevenirlos [26].

El problema se presenta en toda su gravedad cuando el divorciado contrae nuevo matrimonio o forma una nueva pareja Se trata de una unión incompatible con el vínculo que la persona casada ha contraído en su matrimonio anterior ante la Iglesia [27] El Sínodo romano de 1980 analizó detenidamente este problema que afecta directamente al principio de la indisolubilidad matrimonial y hace algunas matizaciones que recoge la exhortación FC Los casos particulares admiten juicios morales distintos, que han de emitirse ponderando bien las circunstancias. La Iglesia debe mostrar su caridad a los divorciados, de modo que éstos no se consideren separados de ella, pero no puede admitirles a la comunión eucarística [28].

ser de orden practico, relacionadas con las dificultades de la pareja para sostener un hogar, y requieren de la pastoral unas ayudas o servicios sociales En todas ellas se refleja cierta situacion de marginacion de la pareja, que esta reclamando de parte de la sociedad y de la misma Iglesia un apoyo mas explicito y real de la institucion matrimonial Cf BEGUERIE, PH BERAUDY, R, a c, p 8 13

[26] La pastoral previa al matrimonio ha de ayudar a los novios a discernir mejor sus motivaciones y sentimientos, para que vayan al matrimonio con una clara aceptacion de lo que es la vida y la convivencia matrimonial La Iglesia puede prestar ademas su ayuda a los casados que se encuentran en dificultades de convivencia y desean conocer los posibles errores o falsos planteamientos en que hayan incurrido

La preparacion al matrimonio es una tarea que la Iglesia ha de tomar hoy muy en serio Son muchas las diocesis en España que disponen de propios directorios de pastoral prematrimonial, pero sigue siendo escasa la preparacion que de hecho tienen muchos novios que se casan por la Iglesia Los documentos eclesiasticos mas recientes recomiendan tomar en consideracion el distinto nivel o grado de fe que pueden tener los que desean casarse por la Iglesia «La fe de quien pide desposarse ante la Iglesia puede tener grados diversos, y es deber primario de los pastores hacerla descubrir, nutrirla y hacerla madurar» (FC 68) Cf AZNAR GIL F, «Los directorios de pastoral prematrimonial de las diocesis españolas», *Familia* 8 (1994), 73-96

[27] En relacion con el nuevo matrimonio de un bautizado, se da la curiosa situacion de que una persona catolica, casada primero civilmente, puede contraer un segundo matrimonio ante la Iglesia sin mas requisitos que el de separarse de hecho de su anterior conyuge El matrimonio por el que se contrae el vinculo es solo el matrimonio verdadero, que para un bautizado en la Iglesia catolica es unicamente el contraido segun la forma canonica

[28] FC n 84 La Iglesia «reafirma su praxis de no admitir a la comunion eucaristica a los divorciados que se casan otra vez» Se admite que una pareja de divorciados pueda tener motivos subjetivos para mantener su union, pero la reconciliacion sacramental exige al menos que la pareja se comprometa a vivir en continencia

Los divorciados pueden participar en la oracion y vida de la Iglesia y pueden ser motivo de edificacion para la comunidad cuando cumplen con sus deberes familiares y cristianos y practican la caridad La Iglesia ha de ayudarles con su oracion y estimulo espiritual, pero no puede reconocer su matrimonio Esta disciplina ha sido recordada recientemente en una nota de la Congregacion para la Doctrina de la Fe Algun obispo ha manifestado su desacuerdo con los criterios que se siguen para la aplicacion de esta norma

La pastoral matrimonial y familiar no puede reducirse a la solución de problemas particulares, a la preparación de los novios al matrimonio o a atender las necesidades inmediatas de determinados grupos de matrimonios y de familias, sino que ha de aspirar a crear entre los matrimonios y las familias cristianas una solidaridad espiritual y social que ayude a los esposos cristianos y a sus hijos a descubrir la gracia que Dios deposita en el «santuario doméstico» y a desarrollar las virtudes teológicas y morales a través del amor conyugal y de las relaciones entre padres e hijos. Muchos matrimonios han sentido en los últimos años la necesidad de formar parte de grupos matrimoniales con los que poder compartir la gracia del sacramento del matrimonio, profundizar en la espiritualidad matrimonial, compartir ideas, problemas y soluciones, ayudarse recíprocamente y colaborar en el bien de otros matrimonios [29].

En algunas diócesis se han implantado los Centros de Orientación Familiar, que tienen el cometido de ofrecer a los matrimonios y las familias una ayuda técnica y especializada, de forma estable y con criterios cristianos. Cuentan con la colaboración de especialistas o personas preparadas para el tratamiento de los problemas matrimoniales, como psicólogos, sociólogos, moralistas, teólogos, pedagogos, médicos, pediatras. Su labor se orienta a dar cursos especializados sobre cuestiones de interés para los matrimonios y las familias, al estudio en equipo de problemas particulares, al asesoramiento moral y al tratamiento terapéutico [30].

Cf AZNAR GIL, F R, *Cohabitación, matrimonio civil, divorciados casados de nuevo Doctrina pastoral de la Iglesia* (Salamanca 1984), HARING, B, *¿Hay una salida? Pastoral para divorciados* (Barcelona 1990); PEREZ RAMOS, A, «Los divorciados católicos recasados, cuestion pendiente», *Comunicacion* 64-65 (1989), 19-40, VV AA., «Pastoral de los divorciados», en BERNHARD, J, y otros, *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio* (Barcelona 1974), 159-195; VV AA, «Les divorcés remariés», *Christus* 30 (1983), 386-510

[29] La FC alude a ias «comunidades eclesiales, grupos y movimientos» y a las «asociaciones de espiritualidad, de formacion y de apostolado» que están comprometidas en la pastoral familiar o fomentan la solidaridad entre las familias cristianas Es deseable, dice la FC, que las familias cristianas formen parte también de asociaciones no eclesiales, en orden a promover los legítimos derechos y valores humanos del matrimonio y de la familia (n 72)

A partir de los años 50 ha surgido en la Iglesia una variada gama de movimientos matrimoniales y familiares Equipos de Nuestra Señora (ENS), Encuentro Matrimonial (EM), Movimiento Familiar Cristiano (MFC), Matrimonios ACIT (Institucion Teresiana), Hogares Don Bosco, Centros de Preparación al Matrimonio (CPM), Matrimonios de Hermandades del Trabajo Existen tambien grupos parroquiales de matrimonios y grupos diversos de novios o esposos, asistidos por instituciones religiosas

[30] Se diferencian estos Centros de los Centros de Planificación Familiar, de caracter estatal, que se crean en España a partir del año 1977 y que siguen en su funcionamiento las directrices de la Administración del Estado.

A nivel superior se van creando Escuelas Universitarias de Ciencias de la Familia, destinadas a preparar personal especializado y titulado para tratar los problemas matrimoniales y familiares. La FC pide que los planes de formación de los sacerdotes y de los religiosos y religiosas tengan en cuenta el apostolado específico de la familia [31]. Con motivo del Año Internacional de la Familia, el Pontificio Consejo para la Familia ha convocado en Roma una reunión de Presidentes de las Comisiones para la Familia de las Conferencias Episcopales europeas [32].

La familia, dice la FC, es objeto «y sobre todo sujeto de la pastoral familiar». En efecto, toda la pastoral familiar ha de ir encaminada a crear en cada una de las familias la conciencia viva de que tiene una misión trascendental dentro del proyecto divino de la creación y de la salvación. La familia cristiana ha de entender que está puesta por Dios en el mundo y en la Iglesia para revelar y comunicar el amor de Cristo, que se hace visible en la unión fiel de los esposos; el amor del Padre, que se manifiesta a través del ejercicio responsable de la paternidad y maternidad humanas, y el amor del Espíritu, que se revela a través de la comunión de vida de todos los miembros de la familia. En el cumplimiento de esta misión, la familia cristiana cuenta con la luz de la fe, con la fuerza de la esperanza cristiana y con el vínculo del amor divino [33].

La familia cristiana ha de encontrar su mayor motivo de gloria en el cumplimiento de la misión que Dios le ha confiado, al servicio del hombre, de la sociedad y de la comunidad cristiana [34]. La familia ha

[31] La U P de Salamanca cuenta con una Escuela Universitaria de Ciencias de la Familia, que publica mensualmente la revista *Familia* y que tiene Centros asociados en Valladolid, Murcia, Valencia y Sevilla La FC cita el Instituto Superior de la U P Lateranense, dedicado al estudio de los problemas de la familia Alude también a los Institutos de este tipo fundados en diversas diócesis y a los cursos de formacion que se imparten en muchos Centros Superiores sobre estos temas, expresando el deseo de que se multipliquen semejantes iniciativas (n 70) En 1994 se crea en Valencia una nueva sede del Instituto Pontificio Juan Pablo II, para estudios sobre matrimonio y familia.

[32] El Pontificio Consejo para la Familia está presidido por el cardenal colombiano Alfonso López Trujillo. El objetivo de la reunion es hacer una reflexión sobre los problemas actuales de la familia en Europa. En junio tuvo lugar una reunión semejante en Santo Domingo entre los presidentes de las Conferencias Episcopales de Iberoamérica y del Caribe.

[33] Tanto el Vaticano II como el *Catecismo de la Iglesia Catolica* se fijan detenidamente en el valor que tiene el ejemplo de la familia en orden a la educación y la importancia de la oración en familia «Cuando los mismos padres proceden con el ejemplo y la oración familiar, los hijos e incluso todos los que conviven en la familia encontrarán más fácilmente el camino de la humanidad, la salvación y la santificación» (GS 48) Citando al Concilio, que afirma que la familia es «escuela del más rico humanismo», el *Catecismo* dice que «el hogar es la primera escuela de vida cristiana». «Aquí se aprende la paciencia y el gozo del trabajo, el amor fraterno, el perdón generoso, incluso reiterado, y, sobre todo, el culto divino por medio de la oración y la ofrenda de su vida» (n 1657)

[34] La familia de Nazaret sigue siendo ejemplo de vida para las familias cristianas La liturgia católica celebra la fiesta de la Sagrada Familia en el domingo siguiente a la

de ser ante todo la gran educadora del hombre y de la sociedad, partiendo de lo que solamente ella puede dar y puede dar en abundancia: el ejemplo vivo de un amor fiel, gozoso y esforzado, la prueba diaria de una dedicación generosa, amorosa y sacrificada, la muestra palpable de que el mal no tiene asiento cuando la voluntad de bien no tiene límites, el signo real de que el amor y la gracia de Dios se sobreponen siempre sobre las fuerzas del mal.

Conclusión

La Iglesia no se mantiene pasiva frente al reto pastoral que hoy plantean las realidades del matrimonio y de la familia. El Vaticano II percibió con claridad hace treinta años que se trataba de una de «las necesidades más urgentes de este tiempo». El mejor servicio que la Iglesia podía prestar al mundo de hoy en este campo era el de presentar su doctrina sobre el matrimonio y la familia de forma adecuada a la cultura moderna, y así lo hizo el Concilio con notable acierto. No es el oro y la plata o los medios para el bienestar social lo que la Iglesia puede ofrecer al hombre de hoy, sino, como Pedro al paralítico, la fuerza que brota de la fe en Jesucristo.

La fe de la Iglesia en la dignidad del matrimonio, en la riqueza humana del amor conyugal, en el significado bíblico de la unión matrimonial, en la importancia de la familia como «escuela del más rico humanismo», es la mejor ayuda que puede recibir la moderna sociedad, afectada por el debilitamiento de las raíces que sustentan y alimentan sus energías humanas, morales y espirituales. La extensión del divorcio conduce a una pérdida del sentido profundo que tiene el amor conyugal en la existencia humana y de la trascendencia de las funciones de la paternidad y la maternidad [35].

solemnidad de la Natividad del Señor, coincidiendo con unas fiestas de gran sentido familiar En otras muchas ocasiones, especialmente en fiestas dedicadas a la Virgen María y a San Jose, se evocan las virtudes de la Sagrada Familia. La familia humilde de Nazaret pone de relieve la importancia que la familia tiene en sí misma, aparte de otras connotaciones sociales

La fiesta de la Sagrada Familia del año 1994 ha sido la fecha escogida por el Papa para iniciar el Año de la Familia (*Carta a las familias*, n.23) En la fe la Iglesia, tanto oriental como occidental, la Virgen María tiene un significado especial dentro de la familia de Nazaret La liturgia oriental ve en la maternidad de la Virgen Maria la paternidad de Dios La Theotokos, que tiene en sus brazos al Niño Jesus, es el icono de la Encarnación En la vigilia de la Navidad, la Iglesia oriental canta. «¿Que vamos a ofrecerte, oh Cristo .? Te ofrecemos una Madre Virgen» (P Evdokimov, *Sacrement de l'amour*, o c., 43,47).

[35] La cita es de GS 52 Una sociedad que se ve privada de sus auténticos orígenes de paternidad y maternidad pierde su identidad humana, camina hacia el anonimato, hacia el individualismo y la insolidaridad; ver *Carta a las familias*, n 9.

La enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia es válida para toda la humanidad en cuanto se inspira en realidades que son el fundamento de la convivencia humana; pero tiene un destinatario directo y principal, que es ella misma, la comunidad de los hijos de Dios. Su doctrina alcanza todo su significado dentro de la comunidad eclesial, en la que tanto el matrimonio como la familia están destinados a manifestar el amor y la gracia de Dios Padre, de su Hijo Jesucristo y del Espíritu santificador. La doctrina explicita lo que la gracia otorga como don. La Iglesia aspira a convertir en realidad viva lo que predica, celebra y urge con su disciplina. El matrimonio y la familia son ante todo para ella signos del poder de la fe y de la riqueza de la gracia [36].

La Iglesia ha contraído ante Cristo y consigo misma una gran responsabilidad, la de ayudar a sus hijos a santificarse en la vida de matrimonio y de familia, siguiendo la enseñanza del divino Maestro. Dentro de la familia cristiana, la Iglesia es sobre todo madre que no abandona nunca a sus hijos. El matrimonio ocasiona hoy graves conflictos y problemas que llevan a veces a los esposos cristianos a decisiones difíciles de conciliar con la doctrina de la Iglesia [37]. El remedio cristiano a estos problemas sólo puede venir por el camino de la caridad y de la solidaridad, recurriendo a los fuertes en la fe para ayudar a los débiles [38].

[36] La *Carta a las familias*, que el papa Juan Pablo II escribe con motivo del Año Internacional de la Familia, cita estas palabras de Pablo VI. «El hombre contemporáneo escucha más de buena gana a los testigos que a los maestros o, si escucha a los maestros, es porque son testigos», Discurso a los miembros del «Consilium de Laicis»· AAS 66 (1974), 568. Y añade «Es sobre todo a los testigos a quienes, en la Iglesia, se confía el tesoro de la familia a los padres y madres, hijos e hijas, que a través de la familia han encontrado el camino de su vocacion humana y cristiana, la dimensión del "hombre interior" (Ef 3, 16)»; n 23.

[37] Los conflictos morales más frecuentes provienen de las dificultades prácticas que entraña el ejercicio responsable de la paternidad, de acuerdo con el magisterio de la Iglesia. Los problemas van relacionados con las situaciones irregulares de matrimonio, a las que ya nos hemos referido, y en especial con las que se derivan de las rupturas matrimoniales

[38] Rom 15,1-7 Una importante ayuda que la Iglesia puede ofrecer a los matrimonios con problemas es la que llega a través de las personas casadas que han podido experimentar en su propia vida problemas semejantes y están capacitadas para comunicar a los demás el sentido del matrimonio a la luz de la fe. Este tipo de solidaridad, a la vez que presta un servicio a los matrimonios en dificultades, contribuye al crecimiento en la fe de quienes ayudan a los demas

Los esposos cristianos que desean vivir de acuerdo con la doctrina de la Iglesia no deben vivir angustiados por el temor a faltar a sus normas La educación en la fe cristiana ha de aspirar a capacitar a los esposos para asumir con madurez las dificultades, dudas y riesgos que en cada caso deban adoptar en conciencia, para que puedan llevar los problemas de la vida conyugal y matrimonial con serenidad y paz, en actitud de fe humilde y confiada en el Señor

CAPITULO XV

POLITICA Y DIALOGO SOCIAL CON LA FAMILIA

BIBLIOGRAFIA

BOROBIO, D., *Familia, sociedad, Iglesia. Identidad y misión de la familia cristiana* (Bilbao 1994); CALDERON BELTRÃO, P., *Familia y política social* (Buenos Aires 1963); CASINI, C., «Las políticas familiares en Europa y en el mundo», en *Familia en un mundo cambiante* (Salamanca 1994), 107-125; CORDERO DEL CASTILLO, P., «La familia en crisis. Necesidad de una política familiar», *StLeg* 34 (1993), 161-192, DANESE, A., «Ambiti e linee di una politica familiare oggi», *RTM* 102 (1994), 197-206, DONATI, P., *Famiglia e politiche sociali. La morfogenesi familiare in prospettiva sociologica* (Milán 1981), LAHIDALGA AGUIRRE, J.-M.ª, *El sistema matrimonial en España a la luz de la Constitución 1978. valoración crítica* (Vitoria 1978), LUSCHER, K.-BOCKLE, F., «Política y familia», en *Matrimonio. Familia* (Madrid 1985), 130-141; THIEBAUT LUIS, M.ª P., «La incidencia de las políticas en la familia», en *Familia en un mundo cambiante*, o.c., 127-138

El Estado, la sociedad y la Iglesia

El modelo cristiano de matrimonio se inserta en una corriente cultural que, en sus contenidos básicos, es patrimonio de toda la humanidad [1]. Pero tiene a la vez una propia identidad, que responde a las peculiaridades de la cultura cristiana y a las exigencias de la moral evangélica [2]. A lo largo de la historia, los pueblos evangelizados han ido incorporando a sus propias leyes y costumbres los principios y las exigencias del matrimonio cristiano, si bien no han faltado dificultades y resistencias. En la actual sociedad occidental, que quiere respetar las diversas concepciones y formas de vida que aceptan los ciudadanos, el modelo cristiano de matrimonio se enfrenta a especiales dificultades [3].

[1] Ver el c 2, sobre «Presupuestos culturales sobre la familia y el matrimonio» A través de las instituciones sociales del matrimonio y de la familia, comunes a todos los pueblos, se ordenan y estabilizan las relaciones sexuales de la pareja y se regulan y protegen los efectos que estas relaciones tienen en el ambito de la comunidad familiar y de la comunidad social

[2] Ver el c 3, en el que se analiza el modelo cristiano de matrimonio, teniendo en cuenta las caracteristicas culturales de la antigua y de la moderna civilización occidental

[3] Estas dificultades afectan en parte a las mismas cuestiones de otros tiempos, como el divorcio y el aborto, pero vienen acompañadas de problemas nuevos, que se derivan de las caracteristicas de la sociedad de hoy, que tiende a dar carta de legitimidad a todo lo que es apoyado por los votos, las opiniones y las reivindicaciones

La sociedad occidental de hoy afirma de forma categórica su autonomía democrática y su independencia respecto a las estructuras sociales que no forman parte de la organización del Estado. Entre ellas, se encuentra la Iglesia, que, como reconoce el Concilio Vaticano II, «en razón de su función y de su competencia, no se confunde en modo alguno con la comunidad política» [4]. La actual sociedad democrática exige que se diferencien claramente las funciones y competencias de la Iglesia y del Estado, de forma que ambas instituciones puedan actuar con libertad e independencia y colaboren de forma pacífica y ordenada en aquellas cuestiones que son de interés común.

Entre estas cuestiones destacan las que se refieren al matrimonio y a la familia, realidades de gran trascendencia tanto para la Iglesia como para el Estado [5]. Para la Iglesia católica, se trata de cuestiones que están estrechamente ligadas con la fe y con los deberes que tienen los bautizados, en cuanto miembros de la comunidad cristiana y fermento de santidad en la sociedad. Para el Estado, se trata de realidades sociales que requieren un ordenamiento legal que regule y proteja los efectos civiles y los bienes sociales y morales que se derivan de ellas.

La colaboración entre la Iglesia y el Estado, en lo que se refiere al matrimonio y a la familia, exige un diálogo serio y profundo que no se quede en la solución de los problemas inmediatos, sino que analice las razones de fondo que hay en la reivindicación de los valores humanos, sociales y morales, defendidos por un sector de la sociedad y en la importancia que dichos valores tienen para al bien común. La colaboración y el diálogo entre la Iglesia y el Estado en este campo constituyen un gran servicio para la sociedad, cuyo equi-

públicas En este contexto, aspiran a obtener reconocimiento y apoyo publico formas de convivencia que poco o nada tienen que ver con la realidad del matrimonio, aunque quieran equipararse a ella en la consideración de las leyes Ver en el c.3 el título sobre «La familia y el matrimonio en la sociedad actual»

[4] GS 76 El Concilio Vaticano II afirma aquí tambien que «la comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo» La constitución conciliar añade que la comunidad política y la Iglesia están, sin embargo, «aunque por diverso título, al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres» y han de procurar «una sana cooperación» entre sí

El Estado ha de atender al bien común, teniendo en cuenta los intereses de todos los ciudadanos y sus diversas posiciones políticas, creencias religiosas o preferencias sociales En un régimen de «sana cooperación» entre el Estado y la Iglesia, ésta no pide un trato de excepción, sino el respeto a su libertad y el reconocimiento de sus legítimos derechos, como institucion que está al servicio de la sociedad y cuenta con la aceptación de un determinado número de ciudadanos

[5] Ver en el c 3 el título sobre «La familia y el matrimonio en la sociedad actual» (espec. nota 44)

librio y desarrollo dependen en gran medida de la estabilidad y prosperidad del matrimonio y de la familia [6].

Los derechos de la familia

Las soluciones sociales a problemas tan graves como el divorcio o el aborto no pueden depender exclusivamente de las decisiones de los políticos, especialmente si estas decisiones obedecen fundamentalmente a objetivos ideológicos o intereses inmediatos de partido, que a la larga no favorecen el bien común. La política familiar ha de tener en cuenta ante todo el carácter prioritario que tienen en la sociedad las instituciones del matrimonio y de la familia, en base a su arraigo en la sociedad y a la importancia de las funciones que desarrollan por exigencia natural y por derecho propio [7]. La política familiar debe ser además auténticamente representativa de las demandas que surgen de las diversas instituciones de la sociedad, en especial aquellas que están más directamente comprometidas con las realidades del matrimonio y de la familia [8].

[6] En la realidad social, la comunidad familiar es al mismo tiempo unidad de consumo, sobre la que recaen las mas serias cargas que afectan al cuidado y atención de los ciudadanos, miembros de una familia, y sujeto de contribución a los gastos del Estado, que grava a la familia con crecientes impuestos. Según el Vaticano II, «el poder civil ha de considerar como un sagrado deber suyo el reconocimiento de la auténtica naturaleza del matrimonio y de la familia, protegerla y fomentarla, asegurar la moralidad pública y favorecer la prosperidad doméstica» (GS 52).

[7] Las propias familias deberían conocer con claridad estos derechos y defenderlos eficazmente, recurriendo a todos los medios que la sociedad democratica les concede La atención pastoral a los matrimonios y a las familias no debería centrarse exclusivamente en la solucion de problemas puntuales de caracter particular o general, sino que deberia ir dirigida también a proporcionar a las familias una informacion seria y precisa acerca de sus derechos e intereses y de los medios de que disponen para defenderlos

A petición del Sínodo de Obispos de 1980, la Santa Sede elabora la «Carta de los derechos de la familia» (22 octubre 1983), recogidos tambien en la FC (n 46), que pretende servir de orientacion y ayuda para los organismos y autoridades que han de tomar decisiones en este campo. Cf BOROBIO, D., *Familia, sociedad Iglesia*, o.c., 221-239 Entre estos derechos, algunos de los cuales fueron reclamados ya por el papa León XIII en la *Rerum novarum* y se citan en la AA (n 11), figuran el de poder contar con una adecuada política familiar, el derecho a un trabajo digno y a una vivienda

Sobre la familia en la sociedad de hoy, además de la bibliografía ya citada, cf BURGALASSI, S , «Famiglia e matrimonio nella crisi antropologica attuale», *La Famiglia* (1978), 761-804; CUADRON, A. A , «La familia, diálogo recuperable», *Pentecostés* 43 (1975), 385-397, SOKALSKI, H. J., «El porvenir de la familia en el mundo», *Familia* 8 (1994), 109-113

[8] La política familiar no puede estar a merced de la alternancia de los gobiernos y de los cambios bruscos que lleva consigo a veces el relevo de los partidos Debe ser una política que tenga especiales garantias de estabilidad, en la que los necesarios cambios se produzcan con ritmo prudente, con previsiones de futuro a largo alcance La familia no puede ser un instrumento al servicio de proyectos politicos que pretendan

La legislación civil ha de poner todo su empeño en favorecer la unión de la pareja. Esta tiene, por su propia naturaleza, un carácter especial y único, que debe ser reconocido y amparado de forma eficaz a través de una legislación prudente [9]. El legislador no puede menospreciar el compromiso que todo ordenamiento jurídico tiene con instituciones como el matrimonio y la familia, que son el asiento natural de la sociedad. La regulación civil del divorcio no puede limitarse a ofrecer vías de solución para los matrimonios rotos, sino que ha de estar atenta a las consecuencias que se derivan del divorcio, con perjuicios inmediatos para la pareja y los hijos y a largo alcance para la dignidad y estabilidad del matrimonio y de la familia [10].

El problema de la natalidad debe también estudiarse y afrontarse contando con la colaboración de las personas e instituciones que, por su especialización o dedicación, pueden aportar ideas, datos y experiencias para encontrar soluciones justas y adecuadas. Las decisiones sobre un tema tan complejo y decisivo para la existencia humana no pueden quedar reservadas a los políticos, sino que han de estar abiertas a las personas e instituciones que representan a la familia [11]. Los de-

resolver con criterios partidistas problemas tan graves para la familia y la sociedad como son los que afectan a la natalidad y a la educación

La existencia de diversos organismos nacionales e internacionales, creados en los últimos años, con el fin de atender a los problemas de la familia, indica que se percibe la necesidad de contar con altas instancias para estudiar y proyectar estas cuestiones desde perspectivas comunes Citamos, entre ellos, la «Confederación Internacional de Movimientos familiares cristianos», el «Comité de Organizaciones no gubernamentales sobre la Familia» y la «Union Internacional de Organismos Familiares»

Al tema de la familia se han dedicado en los últimos años asambleas, semanas, simposios y congresos Entre ellos, el «Symposium Internacional sobre Avances en Regulación de la Fertilidad» (1992), el Congreso Internacional de la Unión Iberoamericana de Padres de Familia y Padres de Alumnos, el «Congreso Internacional sobre la Familia» (1994), la «XXI Conferencia de Ministros Europeos responsables de Asuntos Familiares» (Nicosia 1989), que versó sobre «Políticas familiares en la Comunidad Europea»

[9] Una de las reivindicaciones sociales que en los últimos años han tenido mayor resonancia en los medios de comunicación y en las decisiones de organismos tan cualificados como el Parlamento europeo es la que se refiere a la legalización de la pareja homosexual Equiparar socialmente este tipo de unión con el matrimonio demuestra una falta absoluta de sensibilidad hacia el sentido humano y social del matrimonio y hacia las funciones propias e insustituibles de la familia

[10] En orden a valorar las consecuencias del divorcio desde la perspectiva de la dignidad y estabilidad del matrimonio, parece justo contar con el criterio de personas especializadas en estos temas y moralmente acreditadas por su forma de vida familiar La protección a la familia lleva necesariamente consigo la contención del divorcio, ya que este debilita fuertemente los lazos conyugales y familiares Cf LEFEBVRE, M, «Réflexion theologico-pastorale sur le phénomene du divorce», *ScSp* 40 (1988), 103-113

[11] La peor de las políticas es aquella que se aprovecha de los bajos instintos humanos para crear falsas imagenes de felicidad Alguna campaña de la política reciente española, presentada en forma de protección contra el peligro del SIDA, solo

rechos de los padres a actuar en estos asuntos según su conciencia libre y responsable deben ser respetados en toda su integridad, sin que los padres se sientan forzados por campañas o presiones sociales [12].

Los poderes públicos resisten hoy difícilmente la tentación de servirse de todo tipo de medios para influir en las tasas de natalidad. Esta tentación es mayor en aquellos países que tienen gran crecimiento demográfico, pero se da también en los países occidentales donde los niveles de natalidad son ínfimos [13]. Las soluciones a estos problemas no deben prescindir de la moralidad de los medios que se utilizan para regular o controlar la natalidad. La moralidad no concierne sólo a la responsabilidad de la conciencia privada o de las instituciones religiosas, sino que afecta al bien común, al orden del matrimonio y a los derechos y deberes de los individuos.

El primero de estos derechos es el de la vida, que debe ser protegida desde el momento en que llega a la existencia un individuo humano. La protección del matrimonio lleva consigo la defensa de los bienes matrimoniales y en especial el de los hijos, en el caso en que se vean injustamente amenazados. El aborto debe ser rechazado moralmente por la sociedad, como un crimen que deshonra al matri-

ha servido para estimular en las gentes incautas, especialmente jóvenes, la práctica irreflexiva de la sexualidad No vieron los promotores de dicha campaña la necesidad de hacer otras consideraciones que destacaran la importancia de situar la relación de pareja en el contexto de un auténtico amor que sirva de base para una unión estable y plenamente humana.

Con no poca frecuencia, aparecen proyectos públicos de educación sexual superficiales e improvisados, que únicamente responden a criterios o tácticas de partidos o grupos políticos, que poco tienen que ver con planteamientos serios en orden a una educación integral y madura de la persona La Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española *La verdad os hará libres* (20-XI-1990) denuncia estas «campañas oficiales de información sexual, que constituyen una verdadera demolicion de los valores básicos de la sexualidad humana» (n 19)

[12] El problema de la natalidad requiere un seguimiento riguroso y continuado de parte de los organismos, estudiosos y técnicos que tienen que ver con el problema Requiere además la coordinación de los estudios y proyectos que se hagan en los diversos campos de la geografía demografica En todo caso, los principios éticos exigen siempre el respeto al derecho de la paternidad, que de forma inmediata recae sobre el matrimonio y la familia Los mejores y más equilibrados resultados no se obtienen a través de planes ajustados que establecen límites precisos de natalidad, sino permitiendo que las propias familias asuman con verdadera libertad y responsabilidad sus deberes Cf RODRÍGUEZ SALDAÑA, Mª C, «Política familiar y demografía», en *Familia en un mundo cambiante*, o c, 139-152,

[13] En los países occidentales el descenso de la natalidad obedece en gran medida a consideraciones prácticas de los propios cónyuges, que priman el bienestar de la pareja y la seguridad del futuro de los hijos. Una sana y previsora política natalista, que sea a la vez respetuosa con la decisión de la pareja, podría consistir en informar objetivamente sobre los datos demográficos, sus causas y efectos y en favorecer la natalidad, cuando fuera preciso, con ayudas a las familias mas dispuestas a tener una familia numerosa

monio que lo acepta, a las personas que lo promueven y a la sociedad que lo ampara. Las leyes deben defender eficazmente este bien fundamental del matrimonio, que se corresponde con el derecho a la vida de todo ser humano, lo cual no impide que deba tratarse de comprender y ayudar a las personas que hayan podido verse arrastradas a tomar decisiones indeseadas [14].

Las funciones propias del matrimonio y de la familia, en especial las que miran al cuidado y educación de los hijos, deben ser reconocidas y apoyadas por el Estado en todo lo que sea posible. Muchos Estados tienden hoy a monopolizar la acción social, estrechando cada vez más el campo de acción y la influencia de la familia. Los grandes medios de que dispone el Estado y las ventajas que en muchos aspectos ofrecen los servicios públicos, juntamente con el hecho de que los padres de familia se ven alejados por su trabajo de la vida del hogar, determinan que en la práctica sean las instituciones públicas y privadas las que sustituyan a la familia en las tareas de cuidar y educar a los hijos [15].

Los Estados deben moderar su capacidad gestora y sus ansias totalitarias, con medidas que favorezcan un mayor pluralismo en las ofertas educativas, asistenciales y sociales. La familia de hoy sigue teniendo una importancia trascendental en orden al equilibrio afectivo, a la educación integral y a la madurez de la persona humana. La familia no es en la actualidad, como lo fue en el pasado, el medio del que depende necesariamente el individuo para su crecimiento y su futuro desarrollo. Pero sigue siendo el medio de vida que reúne las condiciones precisas para proporcionar a los hijos de la moderna

[14] El aborto no puede ser contemplado nunca como un derecho de la pareja, de la madre o de la sociedad, puesto que nadie puede arrogarse la propiedad de la vida de un individuo humano Esta vida es propiedad exclusiva de aquel sobre quien recae y que esta llamado a ejercerla libremente Dios mismo, a traves de la revelacion biblica, se erige en defensor de la vida humana La vida del ser humano, antes de nacer, merece mayor respeto y protección por el hecho de tratarse de un ser indefenso que depende absolutamente de los demás Es necesario que la sociedad tenga una clara idea acerca de este principio, a fin de que no se deje arrastrar hacia posturas legales que son objetivamente injustas y culturalmente vejatorias

En cuanto acción humana, que contradice los propios sentimientos naturales de los padres y en especial de la madre, la consideracion moral y penal del aborto debe atender a las circunstancias que impiden que tal decisión sea verdaderamente voluntaria. Sobre este tema, cf LÓPEZ AZPITARTE, E., *Etica y vida Desafíos actuales* (Madrid 1990), 125-151, COMITÉ PARA LA DEFENSA DE LA VIDA (CEE), *Los católicos y la defensa de la vida humana* (Madrid 1991)

[15] Ver en el c 3 el título sobre «La familia y el matrimonio en la sociedad actual». La FC recuerda a los Estados que en sus relaciones con la familia «están gravemente obligados a atenerse al principio de subsidiariedad» «En virtud de este principio, el Estado no puede ni debe sustraer a las familias aquellas funciones que pueden igualmente realizar por sí solas o asociadas libremente, sino que ha de favorecer positivamente y estimular lo mas posible la iniciativa responsable de las familias» (n 45)

sociedad lo que ésta no puede darles y es imprescindible para una existencia verdaderamente humana [16].

La comunidad familiar se adapta mejor que ninguna otra a las exigencias que tiene la persona humana, especialmente en los años en que su desarrollo es más delicado y más decisivo en orden a su integridad y madurez. El medio familiar es el ámbito adecuado y natural en el que la persona humana recibe la acogida y el afecto que necesita, encuentra y asume su identidad, aprende a ser libre, a aceptar sus limitaciones, a afrontar sus compromisos. Las características culturales de la sociedad actual permiten que haya en las relaciones entre padres e hijos un clima de mayor confianza y cercanía que en el pasado, lo cual favorece la integración de la familia. Si las tensiones generacionales se perciben en la actualidad con mayor agresividad que en el pasado, la familia dispone de mejores recursos que cualquier otra institución para asimilarlas de forma positiva.

El servicio de la familia a la sociedad

La cultura de hoy en Occidente tiende a la comunicación entre todos los pueblos y a una socialización creciente en lo que se refiere a costumbres y formas de vida, a manifestaciones culturales, a medios y proyectos de educación e investigación, a planes económicos. Pero al mismo tiempo se siente atraída por sus orígenes, se muestra propicia a conservar sus recuerdos y tradiciones, a mantener viva su lengua, a defender sus regionalismos y nacionalidades. En especial, la familia sigue siendo para el hombre de hoy en todos los momentos de su vida una realidad que no pasa, que da sentido a su existencia, que va íntimamente ligada a sus experiencias, que le comunica seguridad, paz y felicidad.

Las funciones del matrimonio y de la familia van hoy más relacionadas con las necesidades que surgen de las raíces de la existencia humana y que tienen que ver con los vínculos y afectos familiares, con el amor gratuito y generoso que emana del corazón, con la conciencia viva de pertenener a una misma comunidad, que inspiran las relaciones de familia. El hecho de que los hombres y las mujeres de hoy no dependan tanto como en el pasado de la vida de familia,

[16] Diversos documentos recientes del magisterio de la Iglesia destacan los valores de la familia, como medio en el que las relaciones humanas adquieren la espontaneidad e intimidad, el sentido humano e interpersonal, la reciprocidad y complementariedad que se requieren para el sano desarrollo de la persona humana Ver en la *Familiaris consortio* los n 15, 18, 21, 22, 43 Juan Pablo II, ampliando el sentido de una frase de Pablo VI, dice que «la familia es el centro y el corazon de la civilización del amor». *Carta a las familias*, n.13

que muchos se vean incluso forzados a vivir fuera de la familia, en ambientes más socializados o masificados, aviva en ellos los sentimientos familiares. Lo «familiar», como indica el mismo sentido del término, se corresponde con lo querido y entrañable, lo conocido y asumido, lo cercano y grato.

Sin embargo, en la sociedad actual, la familia pertenece al ámbito de lo privado. Queda encerrada entre los muros de la vivienda, oculta en el seno del hogar y en el fondo de los sentimientos humanos. Su influencia y participación en la vida social es nula. Acepta pasivamente lo que el Estado le propone en orden a la educación de los hijos, a los servicios sociales y a los impuestos. Además de cumplir puntualmente con sus obligaciones legales, tiene que preocuparse por atender a sus deberes domésticos. No se le reconoce ningún papel verdaderamente relevante en lo que se refiere a la gestión de los asuntos públicos, a la educación, la cultura, la economía o la política.

El diálogo de los poderes públicos con la familia contribuiría a animar, equilibrar y enriquecer la vida social. Si se tiene en cuenta el origen y la importancia de las funciones que desarrolla la familia, ninguna otra institución social merece mayores consideraciones de parte del Estado [17]. La aportación que la familia presta a la sociedad no es comparable con la de ninguna otra institución. Su experiencia como primera institución que se ocupa de los problemas humanos es inapreciable. Su compromiso con la realidad social acredita su derecho y su capacidad en orden a intervenir en los asuntos públicos.

Pero frente a los poderes del Estado moderno, de las fuerzas políticas y de las grandes instituciones sociales, la familia se siente hoy inerme y con pocas posibilidades de influir en los proyectos de la sociedad. Con frecuencia, es objeto de manipulación de parte de los partidos políticos o de los propios gobiernos, que ponen la institución familiar al servicio de particulares ideologías o proyectos. Las cuestiones que tienen que ver con el matrimonio o la familia se enfocan desde perspectivas puramente electoralistas o tácticas. La voz

[17] La poca consideración que la actual legislación española tiene hacia la familia se refleja en la imprecisión que el mismo concepto de familia tiene en la Constitución española La Constitución española (1978) no da una definición de la familia, sino que considera como familias a toda unidad o grupo de carácter familiar en un sentido amplio En el a 39 1 refrenda la protección a la familia «Los poderes públicos asegurarán la protección social, económica y jurídica de la familia». En la realidad social de la familia habría que destacar la etapa en que los hijos están educándose y dependen estrechamente de los padres o tutores Es entonces cuando la familia cumple su más importante función

La *Carta a las familias* de Juan Pablo II explica el concepto de familia en el n 17. Cf. CEAS, «La familia en la legislación española», *Familia* 8 (1994), 115-123, CAMPO, S DEL, «Familia y culturas», en BOROBIO, D , y otros, *Familia en un mundo cambiante*, o c , 31-46, BOROBIO, D , *Familia, sociedad, Iglesia*, o.c , 38-39.

de la familia, sus necesidades y aspiraciones, sus derechos, los valores humanos, sociales, religiosos y políticos que ella representa, no llegan a las decisiones políticas y sociales de forma directa y auténtica.

La familia debería ser considerada por el Estado como uno de los principales cauces de la acción política. Las funciones que el Estado asume al servicio de la comunidad han de estar inspiradas en los verdaderos intereses de la comunidad, que se manifiestan no sólo a través del voto individual de los ciudadanos, sino también por medio de las agrupaciones que tienen alguna representación o legitimidad legal. La familia tiene esta representación por derecho propio, en cuanto institución natural anterior al Estado y en cuanto primera unidad social sobre la que recaen directamente funciones sociales trascendentales. El Estado democrático no debe limitarse a prestar a las familias unos servicios que éstas no pueden asumir por sí solas, sino que ha de hacerlo de acuerdo con los objetivos que las propias familias tienen en orden a su propio bien.

La moderna sociedad democrática se caracteriza por su pluralismo, por su voluntad de reconocer las legítimas diferencias de los ciudadanos, de las comunidades y grupos sociales y tratar de atenderlas dentro de una consideración igualitaria de los derechos comunes. La educación va especialmente ligada a las funciones de la familia y es como una prolongación de la primera facultad y responsabilidad de los padres, la de engendrar a sus hijos. Las familias tienen derecho a disponer de medios reales para elegir el tipo de educación que los padres desean para sus hijos. El Estado difícilmente puede atender por sí solo a las diferentes demandas educativas de una sociedad pluralista y debería mostrarse enteramente abierto a colaborar con las instituciones privadas que pueden responder honestamente a dichas demandas [18].

La participación activa y eficaz de la familia en el diálogo y en la organización de la vida social sólo puede aportar beneficios para la convivencia y para el desarrollo cultural y social. Lejos de ser un factor regresivo o entorpecedor del dinamismo social, como se ha afirmado con referencia a otras épocas, la familia es un componente

[18] En España no se ha llegado todavía a encontrar un sano equilibrio entre la enseñanza pública y la enseñanza privada Cierta pasividad de la sociedad española en orden a promover iniciativas privadas de enseñanza, por un lado, y la resistencia del Estado a perder su hegemonía en el campo de la enseñanza, por otro lado, han contribuido a mantener una situación de tirante confrontación entre la enseñanza privada (mayoritariamente católica) y la pública Especialmente en los niveles universitarios, la iniciativa privada ha sido y sigue siendo pobrísima Si la competencia entre la enseñanza universitaria oficial y la privada fuera mas igualitaria y estuviera más diversificada, se superarían algunos problemas que parecen ser insolubles

natural del cuerpo vivo de la sociedad. Ella es, de algún modo, reflejo de lo que pasa en la comunidad y traslada a la comunidad lo que percibe y elabora. Se transforma en la medida en que cambia la sociedad e interviene en los cambios sociales, pero lo hace de una forma humana, integradora y reconciliadora.

En la familia se produce el diálogo voluntario, buscado, amoroso entre seres humanos distintos: la pareja constituida en la diversidad de los sexos y en la diversidad de la sangre, a veces también de la cultura y de la raza, y la comunidad familiar formada por personas de distintas generaciones, padres e hijos, hermanos de distinta edad y sexo, a veces con caracteres y dotes muy diferentes. La familia moderna está en general muy abierta a lo que acontece en la sociedad y acusa el impacto de las tensiones y enfrentamientos que se producen en ella. La autoridad de los padres no es en ella por principio una barrera que impida la manifestación de las diversas ideas y criterios y el desarrollo de la libertad de los hijos, si bien los conflictos entre padres e hijos hacen a veces muy difícil la convivencia familiar [19].

El diálogo entre la familia y la sociedad se hace hoy especialmente necesario y es de utilidad recíproca. Sirve a la familia, que se ve acosada por los cambios de la vida moderna y siente la falta de ayudas morales y sociales para poder desarrollarse como requieren los nuevos tiempos. Y sirve a la sociedad, que ha de ver en la familia un modelo de diálogo y solidaridad, una forma de trabajar por el desarrollo de las personas, de superar dificultades y sumar esfuerzos, de administrar y distribuir el patrimonio común, de construir la comunidad.

Los actos desarrollados con motivo del Año Internacional de la Familia han servido para acercarnos un poco más a los problemas que afectan a esta institución básica de la sociedad y para ver mejor las dificultades que existen en orden a llegar a unos acuerdos comunes que protejan la dignidad y los valores fundamentales del matrimonio y de la familia [20]. La Conferencia Internacional de la ONU,

[19] «La familia, por ser una comunion interpersonal, contribuye al desarrollo de la persona de manera unica e insustituible y, al mismo tiempo, se nutre de él, por eso tiene un valor propio, que no le ha sido otorgado por la sociedad De ahi que las prestaciones de la familia no deban contemplarse exclusivamente en su referencia a la sociedad, siempre hay que tener en cuenta tambien su significado antropologico-individual», cf LUSCHER, K -BOCKLE, F, «Familia», en VV AA, *Matrimonio Familia*, o c, 138 Sobre la familia, como lugar de humanización, cf BOROBIO, D, *Familia, sociedad Iglesia*, o c, 53-66

[20] El Documento emitido por la ONU, con motivo del Año Internacional de la Familia, no tiene reparo en decir que «no existe un concepto simple de la familia, ni una definición fácil de las políticas familiares, en cierto modo todas las políticas tienen repercusiones sobre la familia» El documento plantea tres cuestiones que afectan

sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo en 1994, puso de relieve las profundas diferencias que existen entre los partidarios de la tolerancia moral para contener la explosión demográfica y los defensores de los principios morales como garantía del respeto a la dignidad humana [21]. Entre las iniciativas nacidas a la sombra del Año Internacional de la Familia, es digna de destacarse la «Declaración de los Derechos de la Familia», de la Junta de Castilla y León (Consejería de Sanidad y Bienestar Social), que contiene 11 puntos de apoyo a la familia [22].

directamente a la familia la de hacer que la familia sea apta para «satisfacer por sí misma sus propias necesidades», la de clarificar la clase de «prestaciones sociales» que necesita y la de reconocer que «los males sociales repercuten sobre las relaciones familiares», de modo que se hace necesaria una «acción social» orientada a «corregir» esos efectos, cf. en *Familia* 6 (1993), 77-90

[21] La Santa Sede acepta el Documento de El Cairo, con algunas «reservas» *(O R*, 11-9-1994, *Ecclesia* n.2 704, p 26)

[22] Dicha Junta constituye en 1994 un Comité Regional para coordinar las actuaciones en el Año Internacional de la Familia Se propone elaborar un «Plan integral de Política Familiar», con participación de todas las Consejerías, para establecer medidas de apoyo a la familia, con unos objetivos prioritarios evitar las separaciones familiares no deseables, promover la reunificación de las familias separadas por circunstancias ajenas a su voluntad, procurar la solidaridad entre las familias, posibilitar a la mujer que pueda compaginar sus roles familiar y laboral, facilitar el acceso a una vivienda digna, la mayor integración de los mayores en la propia familia y en la sociedad, cf. BOROBIO, D , *Familia, sociedad, Iglesia*, o c , 49-52 y 231-239

INDICE ONOMASTICO